HEGEL

la transformación de los espacios sociales

MIDAS | ediciones
RIZOMA FILOSÓFICO

RIZOMA FILOSÓFICO
Director: *Germán Cano Cuenca*
Primera Edición: *Junio 2012*

© Ricardo Espinoza Lolas, 2012

© Editorial M I D A S , 2012
Las Melias 1051 - Bosques de Montemar
Concón - Chile
editorial.midas@gmail.com

"Hegel. La Transformación de los Espacios Sociales"
ISBN: 978-956-351-369-1

Edición y diseño:
Pablo Salinas Mejías
Alejandro Varas Alvarado

Diseño logo:
Marco Roblín

Impreso en Chile / Printed in Chile

HEGEL

la transformación de los espacios sociales

RICARDO ESPINOZA LOLAS
JORGE EDUARDO FERNÁNDEZ
ÁNGELO NARVÁEZ
JOSÉ MARÍA RIPALDA
VOLKER RÜHLE
VICENTE SERRANO
ROBERTO VARGAS
PATRICE VERMEREN
VINCENZO VITIELLO

MIDAS | ediciones
RIZOMA FILOSÓFICO

ÍNDICE

Ricardo Espinoza Lolas ____ 11
Congreso Internacional Hegel: A 200 años de la *Ciencia de la Lógica*.

Vincenzo Vitiello ____ 17
Por qué Hegel, hoy.

José María Ripalda ____ 25
Amor y *Ciencia de la Lógica*.

Volker Rühle ____ 45
La pretención de "ciencia" en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel. Lógica especulativa en el contexto de la idea morderna de ciencia.

Jorge Eduardo Fernández ____ 73
El concepto de *Dasein* en la *Lehre Vom Sein*.

Vicente Serrano ____ 113
Lógica y nihilismo en Hegel.

Patrice Vermeren 131
La palabra de Hegel y el silencio de Víctor Cousin.

Ricardo Espinoza Lolas 155
Repensando a Deleuze y el "acontecimiento" desde lo "lógico" de la *Wissenschaft Der Logik* de Hegel... En torno al devenir cosa.

Vincenzo Vitiello 177
Hegel. Lógica/Realidad: La superficie y el fondo.

Ángelo Narváez & Roberto Vargas 205
A modo de epílogo: Totalidad, Límites y Militancia.

De los autores. 217

CONGRESO INTERNACIONAL HEGEL: A 200 AÑOS DE LA *CIENCIA DE LA LÓGICA*

Ricardo Espinoza Lolas

Este año 2012 se cumplen 30 años del Postgrado (Magíster y Doctorado) del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. En los últimos años el Programa de Doctorado se ha perfilado como uno de los más importantes a nivel nacional, sumando todos los años un mayor número de becarios CONICYT y una gran visibilidad gracias a las investigaciones FONDECYT, publicaciones de artículos y libros, pasantías y conferencias internacionales, cursos especializados y dirección de tesis doctorales del claustro de sus académicos. Evidencia de esta nueva y amplia visibilidad, así como también de la profundización de las investigaciones, es el proyecto adjudicado, MECESUP folio UCV1180 que tiene por objeto la internacionalización de los estudios doctorales mediante la creación de redes y núcleos de estudios y profundización de investigaciones que permitan un trabajo serio y duradero en conjunto con diversas instituciones Latinoamericanas y Europeas.

Junto con lo señalado, el Programa de Postgrado de Filosofía es de los más antiguos de Chile y, por tanto, la Dirección del Programa del Instituto de Filosofía se ha propuesto conmemorarlo con múltiples actividades de carácter nacional e internacional. Una de estas actividades es el "Congreso Internacional Hegel: a 200 años de la *Ciencia de la lógica*". Este Congreso cumple una triple función conmemorativa en razón de sus organizadores: pues además de

la conmemoración retrospectiva de los 30 años del Programa de Postgrado del Instituto de Filosofía, se celebrará el nacimiento del Centro de Estudios Hegelianos de Valparaíso y la consolidación del Instituto de Ciencias Religiosas Ad Instar Facultatis en la nueva Facultad de Teología. El Centro, que nace por el esfuerzo de estudiantes y académicos del Magíster y Doctorado del Programa de Postgrado pretende un estudio acabado de la filosofía hegeliana que esté a la altura de los tiempos. El Centro, actualmente, está asociado en su funcionamiento al mismo Programa de Postgrado del Instituto de Filosofía y al Instituto de Sistemas Complejos de Valparaíso; y es dirigido conjuntamente por académicos, investigadores y alumnos del Programa de Postgrado. Esta es una nueva instancia de investigación y perfeccionamiento que no tiene por pretensión unívoca el estudio solamente del texto hegeliano, sino además lo que se busca es el trabajo en equipo y que desde la filosofía hegeliana podamos hacernos cargos de problemas que afectan a la sociedad y para esto se trabaja desde la interdisciplinariedad.

La realización del Congreso no es fortuita, pues a esta conmemoración del Postgrado de Filosofía, nacimiento del Centro de Estudios Hegelianos y consolidación del Instituto de Ciencias Religiosas, se suma el 2012 el bicentenario de la primera edición del "Libro del Ser" (1812) de la *Ciencia de la lógica* (*Wissenschaft der Logik*): razón por la cual este Congreso Internacional tendrá por temática primordial esta fundamental obra de G. W. F. Hegel. La *Ciencia de la lógica* no es un libro estático y fundado en el quietismo de los principios de otras filosofías; el Congreso Internacional Hegel pretende dar una explícita amplitud de convergencias y divergencias respecto a la actualización de la filosofía hegeliana, avanzando desde ámbitos como la estética y la teología, hasta las ciencias, la política y la misma historia de la filosofía.

Este es el primer Congreso Internacional de Filosofía, que tiene por objeto de análisis y reflexión *Ciencia de la lógica* de G. W. F. Hegel, que se realiza en Chile. La filosofía de Hegel tiene, sin duda,

en sí misma una riqueza de múltiples interpretaciones posibles que, ya desde su propio tiempo (siglo XIX), han sido causa de una intensa multiplicidad de proyecciones divergentes a lo largo de la historia. Es la misma filosofía de Hegel la que permite estas distintas miradas en virtud de su modo de pensar desde su elemento lógico (*das Logische*) que se "expresa" en múltiples pliegues de la naturaleza y del hombre. Esto es lo que la *Ciencia de la lógica* evidencia, sistemáticamente, en razón de una exposición científica desprendida de las significaciones particulares de la representatividad; aunque, nunca desligada, en su más propia intimidad, de la realidad humana y política que se realiza en su tiempo. Esta realidad que *reflexionamos* y *criticamos* se nos muestra como estética, teológica, histórica, política, etc. Esta es la medida por la cual la actualidad de la *Ciencia de la lógica* es manifiesta, aun habiendo pasado ya 200 años de historización de su expresividad; pensar la estética, la religión, la historia, la política, *desde* la *Ciencia de la lógica*, responde a una necesidad de actualización efectiva que evidencia filosóficamente la reflexión que realizamos desde nuestro propio tiempo y desde Chile. Es así que hoy nos reúne una tarea, filosófica e histórica, que nos permita sobreponernos a las tareas no realizadas con la filosofía de Hegel y a los fracasos que históricamente cargamos en sus lecturas; muchas de ellas ya añejas ya obsoletas.

El Congreso Internacional Hegel no es sólo la convergencia de reflexiones formalmente filosóficas, sino una realización del pensamiento en general que, desde sí mismo, se evidencia como un proyecto que va mas allá de un perpetuo estar afuera de los asuntos más gravitantes de la actualidad, pues se involucra a través de sus categorías en lo que nos urge hoy pero con vistas a un mañana que poco a poco se levanta entre todos. Bajo este respecto, el Congreso Internacional Hegel se enmarca dentro de un esfuerzo en el cual convergen investigadores nacionales e internacionales, de modo que su realización no es ajena a la realidad chilena y específicamente a la circunscripción a la región de Valparaíso.

No podemos dejar de nombrar a alguno de esos académicos internacionales que nos visitan en este Congreso Miguel Giusti de Perú (Pontificia Universidad Católica de Lima), Adriana Arpini de Argentina (Universidad Nacional de Cuyo), Susana Villavicencio de Argentina (Universidad de Buenos Aires), Jorge Eduardo Fernández de Argentina (Universidad Nacional de San Martín), Silvia di Sanza de Argentina (Universidad Nacional de San Martín), Ángel Gabilondo de España (Universidad Autónoma de Madrid), José María Ripalda de España (Universidad Nacional de Educación a Distancia), Patrice Vermeren de Francia (Université Paris VIII Vincennes-Saint-Denis), Stéphane Douailler de Francia (Université Paris VIII Vincennes-Saint-Denis), Vincenzo Vitiello de Italia (Università Vita-Salute San Raffaele), Volker Rühle de Alemania (*Stiftung Universität Hildesheim*), Hans-Helmuth Gander de Alemania (*Albert-Ludwigs-Universität Freiburg*), Vicente Serrano de España (Universidad Austral de Chile).

En este Libro *Hegel: La transformación de los espacios sociales* se encuentra una muestra de esas distintas miradas sobre Hegel y su filosofía; podrán leer textos de Vicenzo Vitiello, Patrice Vermeren, Volker Rühle, José María Ripalda, Vicente Serrano, Jorge Eduardo Fernández y Ricardo Espinoza Lolas. Cada uno de estos textos da luz a la cuestión hegeliana y nos permiten ver a un Hegel más joven, más actual, con unas categorías más potentes para leer de otra forma lo que está pasando y lo que podría pasar en el devenir histórico de estos tiempos.

POR QUÉ HEGEL, HOY[1]

Vincenzo Vitiello

Porque es un clásico, y los clásicos, se sabe, hablan en el tiempo allende el tiempo: su voz es inextinguible. Esto es verdadero. Pero esto no basta. Clásicos también son Descartes y Spinoza, Leibniz y Vico, Kant y Fichte, Schleirmacher y Schelling – es cierto, siempre retornamos a ellos como parte de la historia y del pensamiento, e incluso retornamos a revisar sus propios pensamientos –seamos o no conocedores de ellos- debido a que alimentan los nuestros. Pero con Hegel el discurso es distinto, porque no se considera un "clásico". Porque, ningún filósofo ha atravesado el tiempo posterior a su muerte –y dentro de poco serán dos siglos- de modo tan amplio y significativo como Hegel. Ni siquiera Kant: la única figura que se erige a su misma altura. Ambos fueron el centro del debate de los siglos XVIII y XIX; de ambos pensamientos nacieron escuelas filosóficas que incluso tomaron de ellos sus nombres, con la simple unión de un prefijo, a modo de subrayar una pretensión de novedad: neo-kantismo, neo-hegelianismo. Y por la misma razón, no es extraño que la más importante asociación hegeliana del mundo, la Internacional Hegel-Vereinigung, en 1981, en ocasión de los ciento cincuenta años del aniversario de la muerte de Hegel, tituló al Congreso de Struttgart, que le fue dedicado con la pregunta, "¿Kant oder Hegel?", sin embargo,…y sin embargo la presencia de Hegel ha sido más fuerte, más persistente, menos subterránea, diría, que la

1 Traducción por Dra. Pamela Soto García, Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

de Kant. ¿Por qué? Porque Heidegger, que incluso cuando en 1962 repetía que la posición de Kant había sido girada solamente, pero no superada por sus sucesores, Hegel incluido, escribe a Gadamer en diciembre de 1971, que todo se había derrumbado, incluso Nietzsche, y solamente Hegel permanecía en pié. ¿Por qué?

Porque Hegel es un destino, nuestro destino. Destino, pero no necesidad. Porque es historia y no naturaleza, libertad y no mecanicismo. Y la historia es la obra del "Yo que es nosotros", y del "Nosotros que es yo" -para usar una de sus fulgurante expresiones. Contrariamente a lo que cierta vulgata anti-hegeliana ha hecho circular, la historia en Hegel no transgrede la acción de los individuos. La marcada afirmación que la Idea tenía la necesidad del cadáver del Cesar, para que la Roma de la República deviniese Imperio, es una colorida expresión, que usaba el filosofo estudiado, para hacer entender a sus oyentes que la historia no sigue las voluntades particulares y mutables de las singularidades, pero tiene una lógica interna, objetiva, que opera con coherencia y continuidad. El mundo histórico, no menos que el mundo físico, tiene sus leyes y sus reglas; no opera por caso. Pero son las leyes y las reglas del "hacer de todos y cada uno", objetivas, pues, no en cuanto son llevadas por el proceder humano, pero sí en el sentido que de algunos comportamientos humanos derivan consecuencias inevitables. Son objetivas como son objetivas las leyes de la economía, para aquellos que dilapidan el patrimonio propio y se transforma necesariamente a raíz de esto en pobres, sin embargo, nadie está determinado por esta "ley" de dilapidar sus propios bienes. El estudio de la lógica objetiva de la historia, en cuanto reclama –directa e indirectamente- a la seriedad del obrar, a la responsabilidad del obrar en común, ilumina la función ético-política de la praxis filosófica. La concepción hegealiana del Estado ético no es aquel monstrum que los defensores del liberalismo económico han imaginado, con buena o mala intención, siempre sin embargo con ignorancia; no es el estado tiránico que todo lo planifica y decide, despojando a los individuos de la libertad de elegir la forma de vida y de militancia política, económica, cultural que prefieren.

El Estado ético hegeliano es la casa común en la cual solamente es posible el ejercicio de la libertad, la autónoma elección de la propia forma de vida. En la copia personal del texto, Filosofía del derecho, Hegel escribió de su propio pugno, al margen del §151, una nota en la cual, después de haber recordado que el ethos es usado incluso en Heródoto con el significado de habitación, se preguntaba si también en la lengua alemana Sitte, hábito, carácter, costumbre, deriva de Sitz, sede, morada.

La lógica objetiva de la historia es, por consiguiente, la lógica de la casa común, la lógica de la comunidad que es histórica porque es ella la que hace historia. Esta lógica es objetiva, también en el sentido "material" de la expresión. En la Ciencia de la Lógica, en el capítulo que trata de la voluntad de los seres singulares y de sus descubrimientos subjetivos, Hegel afirma que el arado, a saber, es el instrumento de trabajo producido por hombre "más noble", "más digno" (*ehrenvoller*) que todo los "placeres" que proporciona la realización de los fines. Y esto porque los fines subjetivos son mutables, ahí donde el instrumento de trabajo, *das Werkzeug*, permanece sólidos en sí. La dignidad del ser humano se mide por la solidez no de sus propósitos, sino por sus realizaciones –este es el "sentido" de la historia en Hegel. Un sentido que hoy en día es de una punzante actualidad, porque mucho la hemos descuidado. Esta actualidad retorna, no por la buena voluntad de alguno, ni por una supuesta "moralidad" política, pero sí por la fuerza de las cosas. Sí de las cosas, un su propia materialidad. ¿La crisis financiera y económica que aflige a nuestro mundo glo-localizado no testimonia, con la crudeza de los hechos, la "verdad" de esta lógica objetiva, "material" de la historia? ¿No confina tanto en el reino de las ilusiones y de los engaños las utopías de la redención final de la historia, sino, directamente, de la historia, en cuanto fe ilimitada en el libre mercado?

En este sentido es leída la afirmación que Hegel es un destino, nuestro destino. Destino de verdad. Pero esto también posee otro sentido, unido estrechamente a éste, que va explicitando. Resguarda

el pasado, nuestro pasado, del cual es hijo nuestro presente. Hijo, ¿solamente, hijo? Aristóteles decía que nosotros somos hijos y padres de nuestras acciones.

Pocos pensadores han tenido la amplitud y la profundidad de la mirada histórica de Hegel. Se podría decir, y ya ha sido dicho –con el apoyo de su abierta confesión: la carta a Schelling de diciembre de 1800, poco antes de entrar en la lucha literaria de Jena- que Hegel está junto a la filosofía moviendo el mundo histórico. Verdadero; sus primeros estudios –publicados póstumamente- estuvieron dedicados al mundo antiguo, y en particular al primer cristianismo. Pero lo "histórico" a lo que conducen estas investigaciones, era un histórico particular. Era un *denkender Geschichtsforscher*, que se puede traducir como: "histórico pensante", o también como: "filosofía de la historia", teniendo en consideración el trabajo efectivamente desarrollado, y no la exactitud de la traducción. Hegel, en efecto, en esas juveniles investigaciones no se detenía a indagar en aquello que aparece en la superficie de la historia, pero sí se ponía a la escucha de los rumores que viene del subsuelo del mundo histórico. En estos estudios ya operaba una idea precisa de verdad, aun cuando ésta no se encontraba aún tematizada. La idea que la verdad no es inmediatamente manifiesta, exigiendo ésta un trabajo difícil y constante de revelación. De *Offenbarung*, manifestación –dirá en las páginas finales de su primer libro: la Fenomenología del espíritu. La mirada del filósofo expande del todo el universo de la historia, y descubre en él varios niveles de sentido, en varios estratos. La historia de Hegel no conoce un único tiempo, sino muchos, es una historia estratificada. Por esta razón su dialéctica –en la Fenomenología, pero no menos en la Ciencia de la Lógica- debe cumplir dos movimientos simultáneos: en horizontal y en vertical. Aquí la "novedad" –incomprendida incluso por grandes estudiosos e intérpretes- de su procedimiento, de su "método", través del cual se ha alcanzado el culmine de un determinado estrado de sentido, se retrocede, para retomar nuevamente el camino. Pero el nuevo inicio no es el anterior, el nuevo camino no repite aquel que ya ha sido recorrido: el estado de sentido alcanzado, el nuevo nivel

histórico, es más profundo, descubre otra verdad, más plena y completa. Más rica. En la Lógica Hegel ha dicho (y repetido) en la forma más clara que se pueda desear: "el caminar delante (*Vorwartasgehen*) –he escrito- es en verdad un volver atrás (*Rückgehen*) en el fondo (*in dem Grund*), a lo originario y a lo verdadero". Esto trae un modo distinto de referirse al pasado y a la verdad. Una apertura al otro y a lo diverso del todo insólita. La verdad no se encuentra en una lucha con el error, pero si se encuentra en lucha consigo misma. El sistema de Spinoza –retomo el ejemplo de Hegel- no es erróneo. La filosofía de Spinoza es verdadera- pero no es todo lo verdadero. Criticar una filosofía tiene entonces antes que todo realzar la verdad de aquel sistema, y luego, pero sólo luego, evidenciar sus límites. Este segundo paso de la crítica –la definición del límite- es posible solo si se ha transitado en él. Existe límite solo en la superación del límite. La historia sólo es posible al interior de la filosofía. Historia verdadera, digo, o bien: la historia de la verdad.

Aquí la palabra "destino" tiene un significado distinto, que lo distancia más de *Ananke*, de necesidad. El destino no es una fuerza que se enviste desde atrás, que nos toma por la espalda. Destino es la fuerza de determinar el pasado. Destino es aquello que nosotros sabemos hacer de nuestro pasado, y por consiguiente de nuestro presente y de nuestro futuro.

Nos encontramos en el tercer significado de la palabra destino.

En una página de la Fenomenología del espíritu, donde habla de la comedia que sigue a la tragedia y a la conciencia infeliz, Hegel describe con crudo realismo la crisis de su tiempo: "enmudecida está la fe en las leyes eternas de los dioses […] Las estatuas son ahora los cadáveres desde los cuales ha huido el ánima vivificadora, y los himnos son palabras de las cuales huyó la fe […] A las obras de la Musa les hace falta la fuerza del espíritu […] Ahora son esas, aquellas que son para nosotros –bellos frutos destacados del árbol: un destino

amigo que las instala, como una muchacha suele presentarles; no está la vida efectiva de su existencia, ni el árbol que las produce, ni la tierra ni los elementos que constituyeron su sustancia, ni el clima que constituyó su determinación, ni el suceder de las estaciones que dominaron el proceso de su propio devenir".

El estilo es de un gran escritor, aquel que Hegel sabía ser. Pero lo que más golpea es que hablando de su tiempo, él habla al mismo tiempo del nuestro, del tiempo que nosotros, hoy vivimos. Las obras de la Musa son ahora aquellas que son para nosotros. ¿Qué describe aquí Hegel, con admirable anticipación, sino nuestra cultura "alejandrina", que por incapacidad de atreverse lo nuevo se repliega al pasado para llenar su vacío? ¿Qué cosa describe sino nuestra memoria anticuaria, el sentido repetitivo de un historicismo que ha perdido el sentido de la historia, que es creación de lo nuevo y lo diverso, o no es?

Hablando de su tiempo, Hegel no se cierra en un ciego pesimismo. Retomando la imagen de la muchacha, Hegel ve en ella, en su gesto, más frutos de los que ella presenta. Ve el espíritu de su tiempo que acogiendo aquellas obras de los dioses, aquel arte y aquellas religiones en la conciencia de sí, en el propio saber, erige el "único Pantheon" en el que el antiguo vuelve a vivir, a vivir una nueva vida.

El tiempo de Hegel tiene la energía espiritual y la fuerza conceptual de erigir aquel Pantheon. Y posee la capacidad de hacer del destino una tarea, una tarea propia. De transformarlo en "amigo".

¿Y nosotros? ¿Podemos –sin traicionar la enseñanza de Hegel- quedar satisfechos de los frutos que el destino nos entrega, sin osar a erigir nuestro propio Pantheon? Nosotros, nosotros filósofos y estudiosos de la filosofía, digo –por qué en las artes y en las disciplinas científicas lo nuevo lo han osado, e incluso realizado, alternando los progresos y regresos como siempre sucede en la historia de los seres

humanos.

Este encuentro sobre la Ciencia de la lógica pretende ser una respuesta a tal interrogante. Parcial, parcialísima –como siempre son las cosas humanas. De los éxitos, luego, serán otros los que juzgarán. Importante era –y es- asumir el destino como tarea. Hegel como problema y no como solución.

AMOR Y *CIENCIA DE LA LÓGICA*

José Mª Ripalda

I

Comienzo por reconocer que no suena bien el título, como si tratara de hacer popular el desértico rigor de la especulación hegeliana –y así se hace a menudo con la música clásica- . En el menos malo de los casos se trataría de un recurso más para sacar astillas de los grandes tópicos académicos. Pero incluso esa ingenua astucia académica puede servir para transitar la cara oculta de los grandes tópicos inertes a que nos someten las instituciones (que, por cierto, nosotros mismos alimentamos).

Pues bien, más que surfear con precisión y elegancia esa ola irresistible de erudición y dedicación, auténtica o espúrea, que nos llega cargada de restos y reelaboraciones de Hegel, se trata aquí de atravesarla por debajo explorando tímidamente lo que oculta o soslaya esa enorme ocupación. Lo voy a hacer tratando un pequeño y precioso girón de texto hegeliano conforme a las reglas del arte, para deconstruirlo, como yo diría si no fuera porque la deconstrucción en sentido estricto –no en el periodístico- nos ha dejado de la mano de Derrida, especialmente en *Glas*, un monumento de esterilidad frente a Hegel. Esa es al menos mi impresión. Y desde luego, si algún texto de Hegel no ha leído Derrida –que sí ha leído mucho de él- , es la *Ciencia de la Lógica*. Tal vez sea éste un síntoma de por qué Derrida rebotó una y otra vez contra Hegel en su intento de infiltrarse en él.

Y sin embargo no hay página más diáfana y mejor escrita por Hegel que el pasaje de la *Ciencia de la Lógica* que habla del amor. Su estilo es modélicamente preciso, simple y eficaz, sin los meandros digresivos, las oscuridades y los barroquismos que forman parte del tormento –en parte, incluso, del atractivo- de la *Fenomenología del Espíritu*. El discurso especulativo encuentra el equilibrio que no había logrado hasta entonces; por otra parte su 'ductus' tampoco se corresponde con los rasgos exotéricos de los posteriores materiales didácticos (clases y manuales) del catedrático berlinés. Entre el tono dramático de la *Fenomenología del Espíritu* y la narrativa berlinesa se podría decir tal vez, con una caracterización grosera y aun paradójica, que el discurso hegeliano está más cerca que nunca de una lírica 'sui generis'. Aquí me refiero concretamente a un pasaje al comienzo del capítulo 1º de la "Doctrina del Concepto". Así comienza la sección A del capítulo, resumiendo todo el proceso anterior de la *Ciencia de la Lógica:*

> La *esencia* ha *surgido* del *ser*; y el concepto, de la esencia, o sea, en última instancia, del ser. Pero entonces esta esencia tiene el significado de un rebote de sí misma; así que lo *surgido* viene a ser lo *incondicionado* y *originario*. El *ser*, al convertirse en la esencia, se ha reducido a una *apariencia,* pues ya es algo *sentado*, mientras que el *devenir*, el convertirse en *otro*, consiste en ese sentar; y a la inversa, *sentar* algo, la reflexión en que consiste la esencia, se ha desvanecido, convirtiéndose en un ser que *no ha sido sentado, originario*. El concepto es la compenetración de estos momentos: lo cualitativo, lo que es originariamente, sólo se da porque ha sido sentado; ahora vuelve a sí y esta pura reflexión en sí es la pura *alterización* o la *determinidad*; ésta, por consiguiente, es asimismo infinita, *determinidad* que se refiere a sí misma.
>
> Así que el concepto es por de pronto *la absoluta identidad consigo mismo*; una identidad que sólo es como negación de la negación o como la infinita unidad de la

> negatividad consigo misma.
>
> . . .
>
> [ahora bien,] el concepto no es el abismo de la sustancia informe [espinozista] o la necesidad como identidad *interna* de cosas o circunstancias distintas que se limitan entre ellas, sino la absoluta negatividad que forma y crea; la determinación no puede ser considerada como limitación, pues a la vez está superada, consiste en ser sentada; así que la apariencia no es sino la aparición *de lo idéntico*.
>
> Por tanto lo general es el poder *libre*; es él mismo y abarca su otro, pero no con *violencia*, al contrario: mora tranquilamente en él y *cabe sí*. Y lo mismo que poder libre, se le podría llamar también el *libre amor* y *beatitud sin límites*, pues se dirige a lo *diferente* exclusivamente como algo que es *él mismo*; en lo diferente ha vuelto a sí mismo[1].

El amor con el epíteto "libre" es el alma de la lógica del mundo, carece de limitaciones subjetivas, es el *éros* platónico depurado ilustradamente y enunciado con conceptos aristotélicos. El propósito es evidentemente ambicioso y previsiblemente desmesurado; pero está enunciado con precisión: en el pasaje correspondiente de la "pequeña Lógica"[2] la sustancia de Spinoza es presentada como una inspiración grandiosa; pero también como sólo una intuición, que sólo implícitamente representa la gran liberación; el concepto y nada más es la libertad real y soberana,

> la *liberación* que, en vez de refugiarse en la abstracción, no se tiene por otro en el otro efectivamente real al que lo real está ligado por el poder de la necesidad, sino que tiene su propio ser y sentar. En cuanto existe para sí, esta liberación se llama *yo*; en cuanto se ha desarrollado hasta su propia totalidad, *Espíritu libre*; como sentimiento se

1 *Werke* 6. 275 ss., traducción propia.
2 *Enciclopedia* # 159, apéndice.

> llama *amor*; como goce, *beatitud*.

El amor, por tanto, es deducible como el sentimiento supremo, la cara sensible de la gran libertad que todo lo abarca. Pero esto quiere decir también que el amor tiene su lugar especulativo definido en la 1ª Sección de la Doctrina de la subjetividad. Sería demasiado simple ver en esta ubicación especulativa del amor su mera absorción en el conceptualismo sistémico de Hegel. No sería sino reproducir el prejuicio de Dilthey y Nohl, que trataron de reconstruir frente al águila imperturbable de la especulación un Hegel juvenil, vital, capaz de decorar la cultura nacional de la era guillermina con prestigios nuevos e inesperados. De hecho es el mismo tema especulativo el que se anuncia en el esbozo de Frankfurt que Nohl (p. 378) tituló "El Amor". Hegel se planteaba ahí la dificultad de concebir el amor como la verdadera unificación, cuando el entendimiento, la razón, la singularidad de cada emoción boicotean decididamente esa unificación:

> Excluye cualquier oposición, no es cosa del entendimiento, en cuyas referencias siempre se mantiene la pluralidad y cuya unidad misma consta de oposiciones, ni de la razón, que opone tajantemente su determinar a lo determinado; no es limitadora ni limitada ni finita; es un sentimiento, pero no un sentimiento singular; un sentimiento singular es sólo una vida parcial, no la vida total, de ahí que la vida imponga, disolviendo [esa parcialidad], la dispersión en la pluralidad de los sentimientos, y trate de encontrarse en esta totalidad de lo diverso; no es este todo como la suma diversa de muchas particularidades el contenido del amor, sino la vida misma como una duplicación de sí y como su unidad[. . .]

Y un apunte de la época anterior de Berna revela, aún con vocabulario de Kant y Fichte, la genealogía política de la especulación sobre el amor, que, al igual que en el pasaje de la *Ciencia de la Lógica*,

es asimismo libertad:

> Sólo en el amor se es uno con el objeto, sin que [éste] domine ni sea dominado; este amor, convertido por la imaginación en un ser, es la divinidad. [3]

La superación de la dominación en la unidad del amor reaparece constantemente en los esbozos de Berna y Frankfurt sobre la figura de Abrahán, que sirve de contraste negativo. Por último un pasaje del "Espíritu del cristianismo" [4], reafirmando el amor como superación de las relaciones de dominación y servidumbre, establece la simplicidad de la pura vida como algo que "hay que pensar" y no sólo sentir amorosamente:

> la conciencia de la pura vida sería conciencia de lo que es el ser humano: en e[lla] no hay diversidad ni pluralidad desarrollada[, es decir,] real. Esta simplicidad no es negativa, no es la unidad de la abstracción, pues en la unidad de la abstracción o se trata sólo de una concreción y se prescinde de todas las otras cualidades, [o] esa pura unidad se limita a sentar la exigencia de abstraer de todo lo determinado (indeterminación negativa). La pura vida es ser; la pluralidad no es algo absoluto. De esa pureza surgen todas las vidas singulares, los impulsos y toda acción; ciertamente aflora en la conciencia de quien cree en ella y así es como se mantiene viva en el ser humano; pero en parte se halla fuera de éste, pues, dado que la consciencia es limitación, no consigue llegar a ser completamente una con el infinito.

---

3 Nohl 376. El apunte parece reflejar una experiencia reciente de la travesía por los Alpes berneses y une la vivencia de la naturaleza con una reflexión ética.

4 Nohl 302. Ni el título ni la selección de textos agrupados bajo él ni la forma en que están presentados –todo obra de Nohl- son ya aceptables. El tomo 2 de la edición crítica de las obras de Hegel, actualmente en elaboración, cambiará todos estos aspectos.

La primera frase de este pasaje –"la conciencia de la pura vida"- corresponde a la última redacción (1799), pues en la primera versión decía "la pura consciencia de sí" en un sentido más cercano al idealismo trascendental de Kant y Fichte; por otra parte también en el texto antes citado de la época de Berna la unificación del amor se refería más directamente a la superación del enfoque meramente ético, apto él mismo para la dominación; y ya hemos visto que el esbozo antes citado, "El Amor", subrayaba la labilidad de la unión amorosa. El cambio ahora en la redacción asigna la suprema unificación a la vida. Con ello el amor recibe la función que le asigna el pasaje citado de la pequeña Lógica. En la *Ciencia de la Lógica*, si el amor ocupa un lugar al comienzo de la 1ª Sección de la Lógica subjetiva, la vida lo ocupa al comienzo de la 3ª y última Sección. De todos modos en el esbozo del "Espíritu del cristianismo" se trata más bien de un planteamiento pendiente, de una exigencia que queda abierta bajo el nombre de vida, ser, simplicidad no negativa, no abstracta. La *Ciencia de la Lógica*, más que olvidar o renegar de los esbozos de juventud, realiza el proyecto que trazaban.

La realización del proyecto ¿lo liquida? Tal parece haber sido el juicio de Vittorio Hösle: "cuando Hegel habla del concepto como amor lo hace de un modo puramente metafórico"[5]. Además Hösle consideraba que en los esbozos de juventud Hegel "piensa el amor exclusivamente desde el esquema sujeto-objeto". Frente a estas observaciones, ciertamente marginales, de Hösle creo contar ya con cierto fundamento para poder considerar que el amor no es una metáfora para Hegel. Por otra parte Hegel se plantea el amor en el contexto del esquema sujeto- objeto, pero no desde él, sino contra él, como una crítica a las contraposiciones fichteanas, en la que incluso se puede ver prefigurada una impostación deleuziana *avant la lettre*[6].

5 Vittorio Hösle, *Hegels System*. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. Hamburg: Meiner, 1988. Bd. 1: *Systementwicklung und Logik*, ps. 271, 273.

6 Cf. Roberto Esposito, *Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006, p. 312; cit. por Mª Luciana Cadahia, *Hegel y Foucault*: *Vida, Historia y Política*. Tesis doctoral, UA Madrid, 2012, p. 115, nota 165.

Ciertamente esta misma crítica en Hölderlin hace del amor "un principio político (*Hiperión*), demiúrgico (*Empédocles*) y motor de la historia (*Himno de las Madonas*)"[7]; pero, precisamente en el pasaje aquí aducido por Jamme (Nohl 302), tampoco es que el amor se reduzca a su núcleo ético, pues mantiene su contenido cosmológico-metafísico y político, como componente que es de la religión. En todo caso es Dios quien, como hemos visto antes (en la cita de Nohl 376), ha sido una metáfora del amor para Hegel. Y lo ha seguido siendo en las clases berlinesas de Filosofía de la religión; pero sobre todo lo ha seguido siendo en el sentido estricto de la definición del amor tanto en el apéndice del # 159 de la *Enciclopedia* como al inicio de la Doctrina del concepto en la *Ciencia de la Lógica*[8]. Este contenido del amor es incompatible con el esquema trascendental sujeto-objeto, al que Hösle le asigna. El amor se halla incorporado en la idea "como su expresión en el sentimiento", totalmente de acuerdo con el pasaje de la *Enciclopedia* [9].

Si el tema del amor puede parecer tan poco importante para Hegel, es también porque se eclipsa en la docena de años, llenos no sólo de alternancias biográficas sino de cambios teóricos enormes, que median entre los esbozos juveniles y la *Ciencia de la Lógica*. En la *Fenomenología del Espíritu*, escrita en 1806 entre esas dos orillas, el amor está desaparecido. Y es que la crítica a Fichte había alcanzado su cenit enseguida, en el escrito de la *Diferencia* (1801), haciendo superflua su crítica por "el amor". Sin embargo la vida, concepto absoluto, infinitud constituye algo así como la base de que parte

7 Christoph Jamme, *"Ein ungelehrtes Buch"*. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800. (Hegel-Studien, Beiheft 23). Bonn: Bouvier, 1983, p. 190.

8 *Werke* 17. 221 s.

9 Ese diferenciado contenido especulativo de la conceptualidad hegeliana hace difícil también entenderla como un *tractatus theologico-politicus*, pues Dios no sólo no es identificado con la realidad, sino que es definido por ella. La identificación de razón y *Lógos*, de la que Hegel se sirve aún en los escritos de juventud (Nohl 306 s.), es sólo relativa (las clases de Filosofía de la Historia hablan también de la "bella ambigüedad" de la palabra Lógos: *Werke* 20. 106). Cf. Theunissen, Michael, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat.* Berlin: Greuter, 1970.

el despliegue de la *Fenomenología*; en efecto, con la noción de vida culmina esa especie de correspondencia polémica con la Crítica kantiana de la razón que constituyen los tres primeros capítulos (y que posiblemente iba a constituir el propósito inicial del libro) [10]. Y es innegable un cierto paralelismo de la experiencia que atraviesa la conciencia en esos tres capítulos con la transición "lógica" de la esencia al concepto en la *Ciencia de la lógica*. Ahora bien, es casi inmediatamente después de acceder a la experiencia inicial de la vida cuando surge el tema del reconocimiento, que atraviesa toda la *Fenomenología del Espíritu*: por él comienza la consciencia de sí a desentrañar su experiencia de la vida en el escenario de la lucha a muerte. Con ello se introduce un elemento intermedio entre la virtud -la ética kantiana criticada en los esbozos de juventud- y el amor –la fuerza del *éros* platónico- , representado por Jesús especialmente en los últimos esbozos del "Espíritu del cristianismo". Puede decirse que sin amor el reconocimiento se queda en una relativa disociación o en una posible enajenación[11]; pero las figuras del reconocimiento permiten dar más precisión "lógica" y más capacidad de asumir realidad a la noción de amor, tan vinculada aún en Frankfurt a un dualismo platónico incompatible con la dialéctica. Seguramente es una nueva ocupación con Fichte -en concreto con su *Fundamentos de Derecho Natural*- durante los años de Jena lo que ha estimulado esta nueva precisión conceptual de Hegel, dando también un giro más enérgico a sus reflexiones políticas en el período de Jena, sobre todo en la *Filosofía real* de 1805/1806[12]. Pero al final del capítulo

10 Cf. J.M.R., "Fuerza y entendimiento. El conflicto de la especulación y la realidad", en: Duque, F., *Hegel. La odisea del espíritu*. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2010, ps. 69-84.

11 Así lo expuso detenidamente Hinrich Fink-Eitel en su tesis doctoral de 1976, reelaborada posteriormente como: *Dialektik und Sozialethik.* Komentierende Untersuchungen zu Hegels Logik. Meisenheim: Hain, 1978.

12 Andreas Wildt había llamado la atención sobre esta recepción de Fichte en la tesis doctoral (1971), posteriormente publicada como *Autonomie und Anerkennung:* Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982. El mismo Wildt ha mostrado también agudamente la importancia que tiene el reconocimiento para precisar una política del amor y del perdón. Vid. su "Hegels Kritik des Jacobinismus", en Negt, O. (ed.), *Aktualität und Folgen der Philosophie*

de la religión revelada, en el giro mismo al saber absoluto, destella de repente, sin que lo requiera la deducción dialéctica, una vez más al amor, como un tesoro oculto, como la fuerza de la vida, como el motor del que deriva su energía la misma deducción dialéctica. "La moralidad sólo mantiene, asegura la posibilidad del amor", decía el Hegel de Frankfurt (Nohl 390); tampoco la estructura lógica del reconocimiento se despliega sólo por su propio rigor hasta el final feliz. El ángel de Hegel mira en la dirección contraria al "Angelus Novus" de Klee/Benjamin.

II

El amor, como lo entiende el joven preceptor que reanuda en Frankfurt una intensa etapa de amistades intelectuales y coincidencias políticas, impulsa el proyecto global de una nueva sociedad, una nueva, hipotética nación, una nueva naturaleza divinizada. Spinoza y Platón sostienen especulativamente ese proyecto "entusiasta", como una y otra vez dice el mismo Hegel recordando a Shaftesbury. Pero el proyecto sigue siendo también ilustrado y sólo los herederos y los discípulos, expurgando su legado, nos han dejado sin los documentos que mostraban su seguimiento de la lucha entre aristocracia y burguesía que en Inglaterra había precedido incluso a la revolución industrial[13]. Una ojeada a la revista "Athenaeum" de esos mismos años da idea del foso que se abre en esos años entre el romanticismo, de una parte, y, por otra, la sensibilidad de la "Klassik" schilleriana, incluida también la potente evocación estética por Hölderlin de otro

Hegels. Frankfurt: Suhrkamp, 1970, ps. 265-292. La izquierda universitaria alemana desplegó en los años 70 un interés notable por la teoría política del Hegel de Jena. De esa época es también Luwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie:* Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes. Freiburg: Alber, 1979. Cf. asimismo para la recepción de Fichte por el Hegel de Jena: *Hegel, Filosofía real* (trad. J.M. Ripalda). México: Fondo de Cultura, 2008, p. 508, a.v. Fichte.

13 De todos modos su biógrafo Karl Rosenkranz (*Hegels Leben*. Berlin, p. 85) nos ha conservado, entre otras cosas, el testimonio del apasionado seguimiento por Hegel del Speenhamland –la última barrera al capitalismo- , que él mismo culminó al final de su vida escribiendo un panfleto sobre el "Reform Bill".

futuro lleno de "Belleza"[14]. El pasaje antes citado de la *Enciclopedia* hablaba del amor como el sentimiento de un yo "desarrollado hasta su propia totalidad, Espíritu libre", es decir, derramado por el mundo, atento, definido por su realidad externa: la tasa de los pobres en Inglaterra, la Revolución francesa como culminación de la Ilustración, el Estado nacional de Derecho napoleónico, el régimen oligárquico del panfleto de Cart traducido y comentado por el joven Hegel. El amor era en este contexto la consigna con que Fouché había arengado a los soldados de la 'Révolution' en la batalla de Valmy[15]. Ese entusiasmo divino tiene una plausibilidad histórica, una eficacia política; pero la cohesión de sus elementos ilustrados y entusiastas (en el sentido del 'enthusiasm' de Shaftesbury) es precaria, montado sobre un momento histórico. El Hegel de la *Ciencia de la Lógica* trata de darle una cohesión conceptual, porque el entusiasmo flota como un corcho en medio de una realidad demasiado potente, demasiado tumultuosa: la de la revolución industrial y de la sacudida que sufre el 'Ancien Régime' bajo la plausibilidad jurídica y la violencia militar del gran usurpador imperial corso. Había que elevar la Ilustración a una altura superior a la kantiana.

La revista "Ateneo" (1798-1800), rigurosamente contemporánea del "Espíritu del cristianismo", nos da otra idea de la situación, que rápidamente se extiende haciendo de la *Ciencia de la Lógica* un epígono frente a lo que ya se había empezado a llamar romanticismo. Todavía en los años inmediatamente anteriores Friedrich Schlegel comparte con Hölderlin, Hegel y Schelling una vivencia metafísica del amor como fuerza divina que constituye lo humano. Pero esta inspiración neoplatónica, a fin de cuentas dieciochesca, se desestabiliza vertiginosamente, confrontada con una realidad demasiado potente. Lo inefable del poema-carta de Hegel *Eleusis* (vv. 64-87) ya no satisface. Hegel va a buscar la sistemática

14 "Belleza" al principio platonizante, luego más y más "mitológica", siguiendo ideas, compartidas por Hegel, de la Aufklärung tardía (sobre todo de Herder) hasta salirse de ella y separarse de Hegel.

15 Cf. J.M.R. *La nación dividida*. Raíces de un pensador burgués: G.W.F. Hegel. México, Madrid, 1978. 188

exposición conceptual de su entusiasmo; los románticos lo volcarán en su experiencia del amor. En cuanto a Hölderlin, su punto de separación con Hegel se perfila desde que hace del amor cismundano el modelo de una bella proyección infinita, himnica; pero algo capital le sigue uniendo al Dios (que será el Absoluto) hegeliano: "el derrocamiento de Dios por él mismo: es el ser humano el que redime a Dios"[16]. Hegel lo escenificará poco después al final de *Fe y Saber* como la muerte de Dios.

Para decirlo contundentemente frente a los escritos juveniles de Hegel, en el "Ateneo" el amor pertenece al mundo inferior, el único. El amor no es la fuerza, el vínculo platónico que lo llena todo de vida, sino una experiencia detallada, explorada por sí misma. Es lo más alto cismundano; puede hacer esfuerzos por superar su condición mortal, incluso haciendo de ésta su tema. Pero no está al servicio de la especulación global ni es un elemento suyo, sino que constituye la experiencia de una realidad primaria. Enfrente de la revolución industrial el amor se presenta como algo ajeno a ella, sin posibilidad de una construcción conjunta. La *Ciencia de la Lógica* es política como construcción racional de sentido para la realidad entera. El romántico es político para darse la vivencia que necesita. Schleiermacher incluso es algo así como la operación inversa de Hegel: traer el infinito divino a la subjetividad burguesa en vez de integrar ésta en él bajo control conceptual. La clave de este romanticismo cristiano es una profesión de libre individualidad, en todo caso frente a los comportamientos "estatutarios", que diría Hegel, de la Ilustración; pero también liquida la oposición luterana entre el mundo divino de la gracia y el terrenal de la culpa. Mientras Hegel se sumerge en el destino, el romanticismo se hace católico.

Para nosotros el romanticismo se ha convertido en comportamiento explícito –aunque no por eso consciente- de nuestras vidas. Representa una libertad al margen del reconocimiento de la

16 Christoph Jamme, *"Ein ungelehrtes Buch"*. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800. Bonn, Bouvier, 1983, p. 214.

necesidad, tan hegeliano; ha superpuesto el nacionalismo emocional al Estado nacional de Derecho, la vivencia turística al reconocimiento de otros pueblos y culturas, la centración en la riqueza inexplorable del yo al horizonte infinito de la "Lógica" hegeliana, el círculo hermenéutico a una categorización vigilante. Es esta subjetividad la que actualmente se prolonga en la personalidad "conectada", que se vacía en una realidad programada y confluye así con ella, cuando no es aniquilada por la precariedad y la marginación bajo inmensas máquinas trascendentes a la vida cotidiana y aun a la política. La "ironía" romántica de Friedrich Schlegel alcanza su último triunfo en la disolución de la subjetividad por una realidad frente a la cual se había afirmado enfática y aun destructivamente. El romanticismo es suplantado por el mercado tecnológico-emocional, la subjetividad se produce desde conexiones externas y *gadgets* que proveen recursos refinados en sustitución de los hábitos colectivos anteindustriales; su carencia significa la aniquilación. La ruptura que estaba culminando por el 1.800 en la revolución industrial se sutura por una evolución cuasi-automática, una historia sin sentido ni razón.

La Lógica hegeliana, en cambio, había recibido de esa ruptura epocal el impulso para crear una nueva totalidad mucho más pregnante que la inmensa proyección de la subjetividad romántica. La identificación de pensamiento y realidad permite garantizar proyectos globales y situarlos en una filosofía de la historia. El 1er. capítulo de *El Capital* de Marx establece una deducción del dinero impecablemente hegeliana, pues en ella el proceso histórico se corresponde como un guante con la deducción conceptual; pero se puede mostrar que esta deducción es sólo una de las posibles, no hay modo de reducir a concepto los procesos históricos[17]. Ciertamente *El Capital* establece desde la primera línea que sólo la deducción es lógica, mientras que su arranque no es ideal como en la *Ciencia de la Lógica,* sino un hecho

17 Aquí me refiero a los descubrimientos de la antropología económica, que relativizan la explicación racional –hoy más dogmática que nunca- de la economía. Cf. Paz Moreno, *El bosque de las gracias y sus pasatiempos.* Raíces de la antropología económica. Madrid, Trotta, 2011. Para lo que sigue cf. J.M.R, *Los límites de la dialéctica.* Madrid, Trotta, 2005, cap. 3.

histórico, "el modo de producción capitalista". Pero por de pronto este mismo hecho histórico es reducido "científicamente" al ámbito que Marx conoce, y la estilización "científica" hacia la generalidad caracteriza constantemente el análisis marxiano, reforzándolo. Lo que el amor representaba en el joven Hegel y en la *Ciencia de la Lógica* como motor de la vida desaparece en la reducción a solidaridad (o al reconocimiento en la teoría de la acción comunicativa de Habermas, tirando de un hilo dado por la *Fenomenología del Espíritu*).

Pero si la desmesura acechaba al proyecto de la Lógica hegeliana, como acechó al espinozismo de los esbozos juveniles, tal vez no haya que atribuírselo a la Lógica misma; posiblemente ella respondía a un entusiasmo, incluso a la necesidad epocal con que surgía un nuevo mundo y a los tremendos retos que estaba –y sigue- planteando el colosal dimensionamiento de los potencias productivas del género humano. Es todo el pensamiento surgido de "La gran transformación", como la bautizó Polanyi, lo que actualmente se nos desinfla a ojos vistas. Los buenos principios dan también malos resultados o son impotentes, los efectos perversos superan a los pretendidos y previstos, los intentos de deducir los comportamientos correctos degeneran, al parecer inevitablemente, en oportunismo. "La sociedad del riesgo" de Ulrich Beck puede tomarse como una moda creada interesadamente; pero la expresión se queda muy corta ante la experiencia de la vanidad –como mínimo- del tipo de fundamentaciones típicamente "modernas". Es otro aspecto, desdibujado por la distancia, el que nos llega tímidamente del joven Hegel y fuertemente de sus clases berlinesas: que no hay filosofía por encima de la realidad, sino en ella. Pensar y decidir es algo que sólo se puede hacer en la atención a las realidades y en la inseguridad constitutiva con que nos enfrentamos a ellas y las generamos. Son más bien ciertos gestos los que nos dan pistas para nuestras propias decisiones: el despliegue y exploración de la propia subjetividad en el Romanticismo, la distinción hegeliana entre lo que hay ('*Realität*') y lo que merece ser ('*Wirklichkeit*'), el constante cuestionamiento de todo pensar en la Lógica hegeliana, sólo tapado en ella por la

necesidad final de un cierre satisfactorio, positivo, con sentido.

EPÍLOGO

Cuando Tolstói se puso a escribir *Guerra y Paz* en 1865, hacía más de 30 años que había muerto Hegel y 50 desde el fin de las guerras napoleónicas. Pero el recuerdo de éstas seguía vivo en Rusia y aún se puede encontrar en esas páginas alguna discreta alusión al Idealismo alemán (directamente representado, eso sí, por Fichte, el filósofo patriarca del Romanticismo). La muerte del príncipe Andrei Bolkonski, tras ser herido en la carnicería de la batalla de Borodino[18], es uno de los momentos estelares de la gran novela río[19]. Inmediatamente antes del sueño que le va a introducir en su propia muerte, el príncipe se pregunta:

> "El amor, ¿qué es el amor?
>
> "El amor es la negación de la muerte; el amor es la vida. Todo lo que comprendo, lo entiendo porque amo. Todo existe únicamente porque amo. Todo está ligado sólo por el amor. El amor es Dios; morir significa que yo, una partícula del amor, retorno al manantial común y eterno."

Todo este parrafito encaja perfectamente con lo que el joven Hegel había escrito en "El espíritu del cristianismo". Ahora bien, Tolstói añade una apostilla sobre los pensamientos del enfermo:

> "Ese pensamiento le pareció consolador; pero era sólo un pensamiento. Le faltaba algo, eso era puramente personal, cerebral: no poseía la evidencia. No había más que inquietud, vaguedad.

18 fin de la 1ª parte del libro IV.

19 Utilizo la traducción de F. J. Alcántara y J. Laín Entralgo en la edición Barcelona, Planeta, 2010, ps. 1105 s.

Y se durmió."

La idea del amor, que Hegel ciertamente había dejado sólo como esbozo, pero entusiasta y liberador, ahora al herido de muerte le parece cerebral, le falta algo aunque le resulte consolador, es un mero pensamiento vago y sin evidencia:

> En sueños se vio en la misma habitación en que realmente estaba, pero no herido, sino sano. Había muchas personas insignificantes e indiferentes. Hablaba con ellas y discutía de cosas inútiles. Se disponían a salir. Él recordaba vagamente que todo eso no tenía importancia y que le esperaban preocupaciones más importantes; pero seguía hablando, asombrando a sus oyentes con sus frases vacías y espirituales. Poco a poco, de manera insensible, aquellos personajes desaparecían y sólo quedaba un problema: cómo cerrar la puerta. Se levantaba, iba a la puerta para correr el pestillo. Todo dependía de que él consiguiera o no cerrar aquella puerta. Las piernas no le obedecían; sentía que le iba a faltar tiempo y, con un supremo dolor, hacía un último esfuerzo. Un miedo terrible se adueñaba de él; era el miedo a la muerte. Detrás de la puerta estaba ella. Pero en el instante que, ya sin fuerzas, conseguía arrastrarse hacia la puerta, algo espantoso empujaba ya en ella. Era la muerte la que empujaba y había que cerrarle el paso. Se cogía a la puerta; gritaba y reunía sus últimas fuerzas, si no para cerrar –porque ya era tarde- , al menos para retrasar su entrada. Pero sus fuerzas eran ya insuficientes; sus movimientos resultaban inseguros y, empujada por algo horrible, la puerta se abría y se cerraba de nuevo.
>
> Otro empujón desde fuera. Sus últimos esfuerzos eran vanos: las dos hojas de la puerta se abrían sin ruido. Ella había entrado: era la muerte. Y el príncipe Andrei moría.

> Pero en ese mismo instante recordó que estaba durmiendo y, con un nuevo esfuerzo, se despertó.
>
> "Sí, era la muerte. He muerto y me he despertado. La muerte es el despertar." Este pensamiento penetró de súbito en su alma: se levantaba el velo que mantenía oculto lo desconocido. Se sintió desligado de la fuerza que lo ataba hasta entonces y experimentó ese extraño bienestar que ya no le abandonaría.

La fuerza de que se desliga, el amor, sigue presente en la persona de Natasha. Pero ahora le abandona al príncipe junto con la vida, porque la muerte es el destino absoluto de la subjetividad y el amor no es ya, como en el joven Hegel, la fuerza de una vida eterna, por más que Tolstói hable aún del alma. Pero lo que hace absoluto al amor romántico es precisamente su mortalidad; la melancolía –que Hegel confiesa a su futura esposa, Marie von Tucher- parece proceder de una capacidad para el amor mortal menor que para el amor eterno, y, como muestra la correspondencia recíproca de 1811, así lo presentía Marie. La actitud de Hegel -incluso el hijo con la criada- encaja más bien en el prudente convencionalismo del Biedermayer y no en la agresiva ruptura del círculo romántico de Jena. Su apasionamiento no se singulariza, sino que queda fascinado con el descubrimiento de la realidad como lugar de la especulación. Que esto le diera al hegelianismo una especial pregnancia política no impidió su fracaso por ignorar lo que sabía el romanticismo, como le ocurrió al romanticismo en sentido inverso. Hegel se interesó en su juventud insistentemente por los temas psicológicos, pero en una línea kantiano-ilustrada, que servía de censura para el ascenso espontáneo de la sensibilidad romántica. Hasta el día de hoy ésa me parece la línea que separa a Derrida y al marxismo, por poner un ejemplo más allá de las ideologías, toda vez que Derrida ha tomado partido abierto por la socialdemocracia. La línea Nietzsche, Freud, Derrida deriva del romanticismo, y la Escuela de Frankfurt, pese a interesarse por esa genealogía, no ha conseguido cerrar en ella misma la brecha.

Tolstói ironiza recurrentemente sobre la pretensión germana de planificar, entender y organizarlo todo, como los generales alemanes que cavilaban hasta los mínimos detalles de la inminente campaña o batalla, o como los historiadores satisfechos de poder atribuir causas unívocas a los sucesos. La razón de ellos flota ridículamente sobre una realidad irreductible, ante la cual sólo valen la intuición atenta, la decisión ella misma incalculable del mariscal Kutúzov. (O bien, como es el caso desde el siglo XX, la imprevisibilidad y el caos de la guerra van siendo reducidos por un montaje industrial que convierte los conflictos en guerras de material.) La *Ciencia de la Lógica* no es que cobre una palidez espectral; es que ella misma se va quedando aislada como una preciosa pieza de museo, epigonal ya con respecto al primer romanticismo. Su vigencia como caballo de batalla en la Europa de la Guerra Fría y en el momento en que hacía falta una figura para integrar la izquierda antifascista en la universidad se desvanece bajo los desastres sin paliativos de TODA la herencia del 1800. Pero a la vez sigue planteándose aún con mayor energía, fuera de la tutela del conceptualismo aristotélico, la tarea hegeliana de pensar la realidad, también la que se abre en una subjetividad que aún estamos aprendiendo a vivir como plural y discontinua, un suelo sin fondo.

> ... Lo bello, sagrado, eterno, la religión y el amor son el cebo requerido para despertar el apetito; no es el concepto, sino el éxtasis, no es la necesidad de la cosa en su frío progreso, sino la entusiasta efervescencia lo que supuestamente debe inspirar y guiar el constante despliegue de la sustancia en toda su riqueza.
> ... Hubo que forzar el ojo del espíritu dirigiéndolo hacia lo terrenal y retenerlo ahí; y ha hecho falta mucho tiempo para introducir trabajosamente aquella claridad que sólo lo supraterrenal tenía, en el letargo y la confusión que envolvían el sentido del más acá, y para hacer que la atención a lo presente como tal cobrara validez e interés

bajo el nombre de *experiencia*[20].

El '*parti pris*' de Hegel, su incomprensión del romanticismo, consiste en adjudicarle la pretensión de constituir una explicación sistemática de la realidad y de hacerlo , por consiguiente, con medios espúreos. Eso condenaría, según él, a los románticos, no en último lugar, a la ineficacia, cuando no a la complicidad política.

El amor, junto con todo lo sublime, queda relegado a un cebo. Hegel acababa de tener un hijo el 5 de febrero de 1807 y el astro del amor se hallaba en su afelio vital.

20 G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México 1966. Trad. de Wenceslao Roces, Prólogo, # 7 s.

LA PRETENSIÓN DE "CIENCIA" EN LA *CIENCIA DE LA LÓGICA* DE HEGEL. LÓGICA ESPECULATIVA EN EL CONTEXTO DE LA IDEA MODERNA DE CIENCIA.[1]

Volker Rühle

Desde las perspectivas corrientes de la filosofía contemporánea parece como si estuvieran considerablemente agotadas las potencialidades creativas de la lógica especulativa de Hegel. Por un lado, el espectro de las destrucciones metafísicas-críticas, y desconstrucciones en las huellas de Nietzsche, entregaron su pretensión de un conocimiento sistemático e integrativo al pasado. Por otro lado, se acomodó la investigación de la historia filosófica en el marco de una ciencia que está históricamente organizada en su división de trabajo. Bajo un acceso a cuestionamientos cada vez más especializados, aquí también los problemas de la unidad [*Einheit*] sistemática de la experiencia y de su explicación absoluta, y liberada de los establecimientos subjetivos de una *finalidad* y de una razón inconstantemente pensable en dimensiones históricas, son reconocibles solamente como residuos de una metafísica antigua. ¿Se puede plantear la pregunta por las potencialidades creativas de la lógica especulativa con un resultado abierto, a pesar de estos antecedentes? ¿Desde sus pretensiones de conocimiento sistemáticamente consolidado y científicamente identificado, son todavía confiables las perspectivas actuales que queden abiertas al futuro? ¿O solamente se puede tratar hoy en día de separar retrospectivamente lo actual de lo inactual, lo útil de lo anticuado, para salvar conocimientos particulares de las ruinas de una metafísica antigua? Pero, por plausible que nos parecen tales preguntas a la luz de la práctica corriente de la investigación, tanto más dudosas e insatisfactorias nos resultan desde

1 * Traducción de Harald Bluhm. Notas de los editores, entre [ ].

el punto de vista del mismo pensamiento especulativo de Hegel. En una reflexión, la cual introduce la *Differenzschrift*, Hegel desarrolla una notable crítica de la visión histórica de los sistemas filosóficos, los cuales ponen en duda radicalmente la representación de un conocimiento progresivo en el tiempo. Su constatación introductoria ya discute un problema, que no solamente encuentra una tendencia contemporánea en la historización de un saber ya histórico, sino que capta también los conceptos hoy en día corrientes de "la historia del pensamiento" [*Geistesgeschichte*]: "*Ein Zeitalter, das eine solche Menge philosophischer Systeme als eine Vergangenheit hinter sich liegen hat, scheint zu derjenigen Indifferenz kommen zu müssen, welche das Leben erlangt, nachdem es in allen Formen sich versucht hat*."[2]

Cada mirada a las formas del conocimiento[3] situadas 'tras nosotros' y en eso ´concluidas`, somete desarrollos relativos a la historia intelectual desde el principio a los criterios de perspectivas contemporáneas de la experiencia. Ella presupone en esto explícita o implícitamente un modelo de conocimiento progresivo en el cual el pasado se cuaja en un ámbito objetivo de una reflexión histórica. La dimensión temporal del pasado aparece entonces como un ámbito de factos concluidos, que ya no contraponen pretensiones propias a la retrospectiva histórica. De tal manera, es así reducida por Hegel la pretensión de un conocimiento histórico a un 'tomar nota de algo'

2 Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, in: Jenaer Kritische Schriften I, Hamburg 1979, 6. A continuación citado como *Differenzschrift*. [Versión castellana. Hegel, G. W. F. *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, traducción de Juan Antonio Rodríguez Tous, Alianza, Madrid, 1989. „Una época que ha dejado tras de sí una multitud tal de sistemas filosóficos, [contemplándolos] como cosa del pasado, parece que debiera acabar en esa especie de indiferencia a la que llega la vida cuando ha ensayado ya casi todas las formas; la tendencia hacia la totalidad se exterioriza aún como una tendencia hacia la completud de conocimientos cuando la individualidad osificada no se arriesga ya más en la vida; esta individualidad intenta procurarse la apariencia de lo que ella no es mediante la multiplicidad de que posee." *Diferencia*, p. 8]

3 Así también la definición de Heidegger de la "metafísica occidental" como un todo completado. Cf. Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1982, s. 40. [Versión castellana. Heidegger, Martin. *Identidad y diferencia*. Edición bilingüe por Arturo Leyte, Anthropos, Barcelona, 1988.]

en la historia que se efectúa sobre un material, sin ser afectado por él o ser cuestionado enteramente en el encuentro con él.[4] La crítica de Hegel expone el paradigma de una investigación referida al objeto, que ya en su época comienza a emanciparse de sus pretensiones de conocimiento filosófico, y también obliga hoy a la investigación histórico-filosófica a un positivismo textual, a cual el pasado y lo cerrado de sus objetos ya está inscrito en su enunciado.

Esta forma de pensar que se refiere a su objeto, que Hegel denomina conciencia natural, se desenvolvió en la historia del pensamiento occidental inicialmente en la metafísica clásica desarrollada por Aristóteles. Pero ella está también en las formas de nuestro pensamiento cotidiano y en la ciencia natural moderna, marco en el cual hablamos respectivamente de experiencia [*Erfahrung*]. Esta conciencia natural define la situación fundamental del pensamiento según el modelo del "Yo pienso algo" [*Ich denke etwas*]: Pensar se refiere en este marco a un ser sustancialmente dado que existe en sí, en el cual el pensamiento mismo también se entiende como un "algo" [*Etwas*], como un ser sustancialmente dado. A medida que en la metafísica clásica cada instancia trascendente como fondo de la sustancialidad de todo el ser se vuelve cuestionable, este ser tiene que perder progresivamente su carácter sustancial. Ya no es ser como hecho indudable, que existe en sí, sino únicamente en el horizonte de un representar y conforme a sus categorías, lo que significa también, en la interconexión con todo otro ser. Ernst Cassirer describió esta transformación radical del horizonte de nuestra experiencia que se nos aparece como natural, como una metamorfosis [*Wandel*] del concepto de sustancia [*Substanzbegriff*] del ser a un concepto de

4 *„Indem sie [die „geschichtliche Ansicht", V.R.] die Wissenschaft in eine Kenntnis umwandelt, hat sie den lebendigen Anteil, den die Wissenschaft fordert, ihr versagt, sie in der Ferne und in rein objektiver Gestalt, und sich selbst gegen alle Ansprüche, sich zur Allgemeinheit zu erheben, in ihrer eigenwilligen Besonderheit ungestört erhalten.*", Hegel, Differenzschrift, 6. [„Transformando la ciencia en un mero tener conocimiento de cosas, la individualidad le impide la participación viviente, que la ciencia reclama, y la mantiene alejada, dándole una figura puramente objetiva, con lo que ella misma se mantiene incólume en su voluntariosa particularidad, negándose a sí misma todas sus aspiraciones de elevarse a la universalidad." *Diferencia*, p. 8]

función [*Funktionsbegriff*] del ser. [5]

Estos profundos cambios, que hoy de ninguna manera están concluidos, son el elemento en el cual se desarrolla y se transforma la idea moderna de "Ciencia". Como emancipación del pensamiento de un ser que supone el pensamiento y de una instancia trascendente constitutiva. Este desarrollo sigue a la ciencia moderna en una lógica que se deja describir como temporalización [*Verzeitlichung*], como génesis de una forma metódica de pensar que se legitima pura e inmanentemente a través de su procedimiento, y que depende de su constante reflexión y revisión[6]. Como muestran también los últimos adelantos de las ciencias naturales modernas, esta lógica de temporalización pone en duda la observación referida a un objeto del espacio desde una perspectiva tridimensional – y con esto también la distinción entre pensar y ser, que es constitutivo para la conciencia natural.

Pues, si la naturaleza, en sus dimensiones macro y microcósmicas, no es un *ser* [*Sein*] objetivo, sino un *devenir* [*Werden*], esto que la ciencia verifica como hechos de la naturaleza y como regularidades depende de una perspectiva de la respectiva observación y es definida por su conceptualidad. Pero esta conceptualidad es por su parte temporal y esto significa que el procedimiento científico es un momento constitutivo de lo que nos aparece respectivamente como naturaleza. Según una frase famosa de Niels Bohr, nos tenemos que "hacer conscientes de que no somos solamente espectadores, sino también jugadores en la obra de teatro de la vida"[7]. Pero, esto

5 Cf. Ernst Cassirer, S*ubstanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Damstadt, 1994; Heinrich Rombach, *Substanz System Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der neuzeitlichen Wissenschaft*, Freiburg & München, 1981.

6 Cf. Ilya Prigogine/Isabelle Stengers, *Dialog mit der Natur. Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens*, München Zürich 1990; Carl Friedrich von Weizsäcker, *Zeit und Wissen*, München, 1992.

7 Cf. Werner Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik, Hamburg* 1955. [Versión castellana. Heisenberg, Werner, *La imagen de la naturaleza en la física actual*. Orbis, Barcelona, 1985.]

es más fácil constatarlo que pensarlo. Pues los problemas de un ser temporalizado [*verzeitlicht*] y la transformación del espacio euclidiano en un continuo espacio-tiempo de cuatro dimensiones, aun cuando se dejen formular matemáticamente por los instrumentos de la conceptualidad clásica, no se les puede pensar. Y, por otro lado, el ser comprendido como naturaleza, no se deja deshacer [*auflösen*] completamente en construcciones científicas. Pues la verdad de las afirmaciones científicas y la legalización [*Beglaubigung*] de su experiencia, dependen ahora como antes de la representación, que a sus construcciones teóricas también corresponde un hecho sustancial con antecedentes objetivos de la naturaleza. Pero, al mismo tiempo, las consecuencias implícitas de la temporalización del pensamiento y de la naturaleza pasan por encima de este horizonte de la representación. Pues no podemos comprender una naturaleza fundamentalmente temporal en sus dimensiones micro y macrocósmicas como un sistema cerrado que está regularizado según leyes universales y temporalmente válidas, como Einstein ya lo intentó. Si tenemos que pensar la naturaleza como un devenir de correlaciones de fuerzas y campos de fuerzas, que operan el uno sobre el otro, entonces debemos verlos más bien como procesos de la naturaleza cuyo pasado y futuro se escapa de cualquier cálculo. Entonces, cada observación de estos procesos es un momento activo en ellos y que modifica su desenvolvimiento. Esta consecuencia es la que el premio Nobel en química, Ilya Prigogine, intenta tener en cuenta con esta formulación: que la ciencia contemporánea progresivamente "ocupa la posición particular de un sondeo poético de la naturaleza – en el sentido original de que el poeta es un hacedor, es decir, que él manipula y desarrolla activamente."[8] Pero, tan radical parece esta abertura de la frontera entre ciencia y poesía que la reducción de la poesía según Prigogine a la manipulación e investigación muestra en primer lugar las persistentes dificultades de las ciencias naturales en despedirse de un modelo clásico de una naturaleza que es sustancialmente dada y objetivamente accesible.

8 Prigogine/Stengers (Anmerkung 5), s. 490.

Los problemas de pensar la relación entre pensar y ser, de una manera moderna, se presentan en una forma acentuada cuando no solamente tocamos la observación de procesos físicos y químicos de la naturaleza, sino cuando tocamos formas de vida orgánica.

Ya Kant vio en su *Crítica de la facultad de juzgar* que los organismos vivos en su autonomía no se dejan reducir a formas categoriales de una experiencia que se refiere a objetos. En el horizonte de este entendimiento gira entretanto también la biología contemporánea. La realidad de procesos vivos no es un ámbito de objetos fijos sino que, como escribe el biólogo cognitivo Humberto Maturana, la realidad está determinada "por operaciones del observador", los hombres pueden hablar sobre objetos, porque elaboran justamente los objetos a causa del hablar sobre ellos.[9]

Con esta vuelta, que ahora explícitamente rompe con el sustancialismo de una realidad objetivamente existente, las ciencias naturales modernas dieron otro paso en dirección a lo que Prigogine denomina vagamente "el sondeo poético de la naturaleza". Si queremos describir la naturaleza viva adecuadamente, entonces no la podemos definir por conceptos abstractos, sino que debemos encontrar un lenguaje, como el de Maturana, que es isomórfico al deshacer natural de su autonomía. Su concepto del "sistema auto-poiético" pretende describir un "yo mismo vivo" [*lebendiges Selbst*] como individuo autónomo, sin reducirlo a categorías de una observación externa. El sistema auto-poiético indica una organización "circular" que se auto-produce y que se sostiene como unidad, la cual por su parte reproduce los componentes. Unidad y pluralidad del organismo no se enfrentan como dos entidades, sino que se producen mutuamente.[10] Tal unidad auto-poiética y *auto-movida*, que está cerrada en sí, para la biología cognitiva también es un conocimiento humano o, dicho materialistamente: es el cerebro humano. Para tal sistema cerrado en

9 Humberto R. Maturana, *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit*, Braunschweig, Wiesbaden, 1985, s. 264.

10 Maturana a.a.O., s. 35.

sí no puede existir un mundo exterior que no esté siempre constituido por su perspectiva interior como su exterioridad específica: El "yo mismo" vivo constituye su "exterioridad" mientras reduce y elabora la complejidad de la realidad conforme a su autoconservación [*Selbsterhaltung*].

Esta descripción materialista de un "yo mismo" consciente, y de la constitución de su entorno, ya plantea nuevos problemas que nos llevan al campo de argumentaciones filosóficas. Pues la descripción de condiciones subjetivas de la conciencia –la unidad auto-referente de la auto-poiésis– no se deja deducir, según el entendimiento de Kant, de ninguna manera por la observación empírica de procesos orgánicos. El concepto de la unidad del "yo mismo" consciente subyace más bien a la observación empírica como condición de la posibilidad. Y tampoco se deja describir la función de la conciencia de un "yo mismo" vivo a través de la observación empírica, la cual ya siempre tiene que reclamar esta función por su parte. En suma: Lo que describe la biología cognitiva como unidad auto-referente y cerrada de un sistema vivo, no se deja captar de ninguna manera mediante la observación empírica, sino que se sostiene solamente a partir un establecimiento [*Setzung*] tético del científico observante, sobre cuya posibilidad ya no puede dar cuenta. Solamente por esto puede Maturana identificar el 'hablar sobre' la realidad en el sentido de una materia existente directamente con la constitución de realidad como materia en el pensamiento humano.

Esta consecuencia aquí descrita muestra que los procesos del desarrollo de la ciencia contemporánea desde el pensamiento sustancial al pensamiento funcional tienen implicaciones filosóficas que nos obligan sobrepasar el horizonte de observaciones empíricas de una naturaleza dada. A la luz de esta demanda, el intento de Fichte de radicalizar una explicación trascendental de un conocimiento científico se reviste hoy de una nueva importancia. Pues justamente se trata de comprender la diferencia clásica entre pensamiento y ser, ya no como condición del conocimiento natural en sí, sino atribuido

a una facultad creativa del pensamiento que genera esta diferencia. Conforme a esto, el pensamiento y su facultad del ser ya no se deja captar según la muestra de una definición del ser, como en la teoría clásica del conocimiento. Está más bien supuesto en cada definición y diferencia de lo existente como "un ser viviente y activo, que crea el conocimiento desde sí mismo."[11] El intento radical de la *Doctrina de la ciencia* [*Wissenschaftslehre*] de Fichte, el transformar la forma de pensar clásica del "yo pienso algo", radicaliza la consecuencia contemporánea de una explicación inmanente del conocimiento científico, y con esto avanza un paso más que el concepto constructivista de un sistema "auto-piético". Pero él tampoco concluye este proceso, sino que plantea nuevos problemas que se nos presentan hoy en una forma intensificada. Esto ilumina repentinamente una consecuencia que tiene que enfrentar Fichte bajo la presión del reproche del nihilismo de Jacobi en contra de su filosofía, pues si una razón pura y auto-referente reconoce en sus objetos ya no un ser sustancial, sino tan sólo su propio logro construccionista, entonces, ¿no tendría que obligadamente deshacer [*auflösen*] cada ser que toca; pero, entonces, cómo podría la razón preservar su "yo mismo", y la unidad de sus experiencias?

Fichte describe la consecuencia de la asimilación de un ser sustancial a un saber puro con palabras que hoy nos parecen verdaderamente modernas: "*Es gibt überall kein Dauerndes, weder außer mir noch in mir, sondern nur einen unaufhörlichen Wechsel. Ich weiß überall von keinem Sein und auch nicht von meinem eigenen. Es ist kein Sein. – Ich selbst, weiß überhaupt nicht und bin nicht. Bilder sind: Sie sind das Einzige, was da ist und sie wissen von sich nach Weise der Bilder: - Bilder, die vorüberschweben, ohne daß etwas sei, dem sie vorüberschweben: die durch Bilder von den Bildern zusammenhängen, Bilder, ohne etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck.*

11 J.G. Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, in: Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797/98), Hamburg 1984, s. 34. [Versión castellana, Fichte, J. G. *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, traducción de José Gaos, Sarpe, Madrid, 1984]

Ich selbst bin eins, dieser Bilder; ja, ich bin selbst dies nicht, sondern nur ein verworrenes Bild von den Bildern. – Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, dem da träumt; in einen Traum, der in einem Traume von sich selbst zusammenhängt".[12] Como se muestra aquí, la consecuencia funcionalista -la transformación del ser sustancial en un contexto funcional en el horizonte de la facultad humana de la razón– tiene una doble fundamentación. *Por un lado* (la consecuencia funcionalista), libera al ser de sus premisas no entendidas del pensamiento clásico de la substancia y abre la posibilidad de fundamentar la verdad no por establecimientos [*Setzungen*], sino a través de la transparencia de ejecuciones razonables del conocimiento. *Por otro lado*, sin embargo, "el posar trascendental del pensamiento en sí mismo" desemboca en una auto-referencia que está liberada de todos los vínculos de una razón pura, la cual puede conocer el mundo exterior tan solo como resultado de sus propios establecimientos [*Setzungen*].

Esta consecuencia, que llega directamente al constructivismo radical de una ciencia postmoderna, ilumina un problema que es el fundamento de una "lógica especulativa". La filosofía de Fichte es, como admite Hegel, "ciencia" en el sentido de la idea científica moderna, por cuanto por primera vez rompe con la premisa sustancialista de la "conciencia natural" de la ciencia clásica, y lleva la diferencia de pensamiento y ser a la facultad creativa de la ejecución

12 J.G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, Gesamtausgabe, Stuttgart Bad-Cannstatt 1962 ff., Bd. 1.6, 251. [No hay en ninguna parte un "perdurable" (Dauerndes), ni fuera de mí ni dentro de mí, sino sólo un cambio incesante. No sé en ninguna parte de un ser, tampoco de mi propio ser. No existe ningun ser. Yo mismo no sé en absoluto y no soy. Sólo las imágenes son: Ellas son lo único, que está y se saben de sí según la manera de imágenes: - Imágenes, que pasan flotando, sin que haya algo a lo que se pasen flotando: están relacionadas a través de imágenes de las imágenes, imágenes que, sin algo representado en ellas, no tienen significado y fin. Yo mismo soy una de estas imágenes; sí, yo tampoco soy esto, sino sólo una imagen confusa de las imagenes. – Toda realidad se transforma en un maravilloso sueño, sin una vida, de la cual es soñado, y sin un espíritu, el que sueña algo; en un sueño, que está relacionado en un sueño con sí mismo." Traducción de H. B.]

de conocimientos cognitivos razonables. Pero, mientras la filosofía trascendental lleva esta facultad a un sujeto *puro* o, mejor dicho, absolutamente razonable, que únicamente se abstrae de referencias de objetos de la conciencia natural, demarca la esfera racional de una ciencia del pensamiento sustancial de la conciencia natural, dejando existir ambas esferas del conocimiento repentinamente una al lado de la otra.[13] Con esto la trasformación de la ciencia moderna, del pensamiento sustancial al pensamiento funcional moderno, está afectada por una ambigüedad que todavía caracteriza al constructivismo radical de la ciencia postmoderna. Por el lado teórico, la legitimación de un conocimiento científico radica en la comprensión [*Einsicht*] que el ser objetivo de todo lo dado se basa en funciones conceptuales, las cuales constituyen el ser como objeto. Algo es lo que es, no en sí, sino meramente en el horizonte de determinaciones universales del pensamiento. Desde el lado práctico de esta ciencia, esta auto-referencia constructivista del pensamiento sustraería al conocimiento de cualquier fundamento si el pensamiento no pudiera legitimar las categorías de la observación científica en los hechos de un "ser natural". Sin esta premisa, el pensamiento podría reconocer el mundo exterior tan solo como resultado de su propio establecimiento [*Setzung*], como muestra la consecuencia de Fichte, y nosotros no seríamos capaces de diferenciar entre la realidad y las imágenes que construimos en ella.

Desde Kant, pasando de Fichte a Einstein y al constructivismo radical de nuestros días, la idea moderna de la ciencia está, a pesar de todas las modificaciones, marcada por una ambivalencia. Ésta integra el *idealismo* de una forma razonable, auto-referente, y el *realismo* del pensamiento clásico de la sustancia a un concepto de la experiencia científica. Este concepto deja existir al idealismo y al realismo repentinamente uno al lado del otro. Ciertamente, es el

13 "*Das Dargestellte und die Darstellung sind in zwei verschiedenen Reihen*" escribe Fichte sobre la relación entre la *Wissenschaftslehre* y su objeto, el saber concreto: J.G. Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, Gesamtausgabe Bd. I.2, 179 (§7). [Versión castellana. Fichte, J. G. *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia. Seguido de tres escritos sobre la misma disciplina*, traducción de Bernabé Navarro, UNAM, México, 1963]

entendimiento según Fichte un concepto constitutivo e irreversible para la idea de ciencia moderna: no puede existir una instancia dogmáticamente implicada en la justificación del conocimiento 'fuera' de la facultad creativa del Yo y no puede existir un ser independiente del pensamiento. Pues cada exterioridad está ya basado en una distinción y esto significa un *poner* [*Setzung*] a través del Yo. Pero este Yo de ninguna manera es reducible a una auto-relación tautológica cerrada, que es establecida como premisa a todo ser. Por cierto, cada representación de un mundo *exterior* está condicionada por la facultad de una diferenciación – pero cada diferenciación entre mundo interior y exterior es por su parte un proceso histórico y sus deslindes son variables. Un Yo, que difiere de sí mismo como un No-Yo, difiere por consiguiente no solamente de un ámbito objetivo, que se establece [*setzt*] como otro. Pues cada *poner* [*Setzen*] de algo siempre se diferencia al mismo tiempo, e *inconscientemente de sí mismo*, de una totalidad de otras diferenciaciones en cuyos contextos están. Y (se diferencia) de una totalidad de otras posibles diferenciaciones las cuales en cambio hubiera podido encontrar. Con esta reflexión se abre el espacio-tiempo tetradimensional de un devenir individual que está enredado en los niveles más profundos de su constitución histórica hacia una historia imprevisible de interacciones e interdependencias, constituidos por un individuo. En estas interacciones e interdependencias hay constantes cambios y por eso el individuo nunca puede enfrentarlas completamente y nunca las puede manipular.[14] Tampoco podemos pensar un ser independiente de los logros constructivos de su razón, se deja pensar un Yo razonable fuera de un mundo histórico, en lo cual el Yo razonable se constituye como sí mismo. Ambos lados son constitutivos, uno

14 Schelling adaptó esta reflexión de Leibniz cuando escribió que: „*was nur je in der Geschichte gewesen ist, auch wirklich mit dem individuellen Bewußtseyn eines jeden, nur nicht eben unmittelbar, wohl aber durch unendlich viele Zwischenglieder hindurch, dergestalt zusammenhange, oder zusammenhangen werde, daß, wenn man jene Zwischenglieder aufzeigen könnte, auch offenbar würde, daß, um dieses Bewußtseyn zusammenzusetzen, die ganze Vergangenheit nothwendig war*." Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, in: Schriften von 1799-1801, hrsgg. von K.F.A. Schelling, Bd. I.3, 591. [Versión castellana, Schelling, F. W. J. *Sistema del idealismo trascendental*, edición de Jacinto Rivera de Rosales, Anthropos, Barcelona, 2005.]

de otro. Hegel habla por eso, en su crítica a Fichte, de una relación *implicativa*, correlativa del mundo en el "Yo mismo" y del "Yo mismo en el mundo": de un devenir y pasar [*Übergehen*] de ambos, uno al otro.[15] Esta reflexión nos obliga otra vez a pensar nuevamente y con mayor insistencia en la relación del sujeto y el objeto, de lo mismo [*Selbstheit*] y lo diferente [*Andersheit*]. Si de un lado, el Yo-pensando solamente existe en el contexto de la totalidad de sus relaciones inclusivas y exclusivas, así incluye del otro lado también su mundo objetivo un eterno devenir [*ein unendliches Werden*], incluye una totalidad de transformaciones históricas, que fueron producidas por el mundo.

Ambos, sujeto y objeto, se constituyen en una totalidad de relaciones inclusivas y exclusivas, que no se agotan en ninguna objetivación por categorías de observaciones científicas, sino que repercuten en la objetivación. Ambos lados, sujeto y objeto, son momentos de un mundo histórico inagotable de relaciones en el cual cada momento obtiene su identidad solamente en conexión a todos los otros. "El sujeto", escribe Hegel, "*ist hiermit subjektives Subjektobjekt, das Objekt objektives Subjektobjekt; und weil nunmehr, da eine Zweiheit gesetzt ist, jedes der Entgegengesetzten ein sich selbst Entgegengesetztes ist, und die Teilung ins Unendliche geht, so ist jeder Teil des Subjekts, und jeder Teil des Objekts selbst im Absoluten, eine Identität des Subjekts und Objekts; jedes Erkennen eine Wahrheit sowie jeder Staub eine Organisation.*"[16] Esta consecuencia sigue exactamente la lógica que hemos caracterizado con Cassirer como transformación del concepto de sustancia al concepto de función del ser: el mundo ya no es un hecho sustancial que está enfrentado por un pensamiento puro, sino que el mundo es un devenir: un enlace temporal de interacciones

15 Hegel, *Differenzschrift*, s. 82 f.

16 Hegel, *Differenzschrift*, s. 80. ["... por ello, el sujeto es sujeto-Objeto subjetivo: el Objeto, sujeto-Objeto objetivo. Y además, como está puesta una dualidad y cada uno de los contrapuestos está contrapuesto a sí mismo y la división tiende al infinito, cada parte del sujeto y cada parte del Objeto están ellas mismas en el Absoluto, son una identidad de sujeto y Objeto —así como cada conocer es una verdad, así cada mota de polvo es una organización." *Diferencia*, p. 74]

constantemente cambiables de la totalidad de sus momentos.

En la succión [*Sog*] de este desarrollo también la ciencia natural moderna llega a la conclusión que la física ya no tiene que hablar de objetos sustanciales, sino de "entidades, que están constituidas principalmente a través de su interacción irreversible con el mundo". "La física de hoy", escribe Ilya Progogine, "de hecho ha reconocido la necesidad de ver tanto la diferencia como la dependencia correlativa entre unidades y relaciones. Ella además valida que -para poder hablar de una interacción real- la 'esencia' de las cosas relacionadas correlativamente tiene que proceder de sus relaciones y al mismo tiempo tienen que proceder las relaciones de la esencia de las cosas."[17] En este mundo tetradimensional de relaciones temporales, con mucha probabilidad, no hay un "todo" objetivamente pensable de relaciones, ningún "universal", que se deje liberar de los momentos relacionados y que se deje pensar como hecho. La totalidad de todas las relaciones solamente es pensable como devenir [*Werden*] que se comprime, verifica y transforma en cada uno de sus momentos en su totalidad [*Gesamtheit*]. Esta consecuencia disuelve el "persistir-en-sí" sustancial de un ser existente en la funcionalidad de su determinación cambiante con todos los otros momentos.

Visto así, no se deja reducir una forma viva y en ciernes a una auto-referencia tautológicamente cerrada que se deja comprender según la muestra de la distinción constructivista entre el "Yo mismo" [*Selbst*] y el entorno [*Umwelt*]. Una forma de vida es individual e indivisible no como "momento" de la "totalidad", que se deja pensar independientemente de ella, sino como realización y diferenciación de esta totalidad que la expresa a su manera. Esta implicación correlativa de la totalidad en sus momentos y el momento en la totalidad es el horizonte de lo que denomina Hegel *Geistesgeschichte* [historia del pensamiento]. En ella se disuelve definitivamente el marco representativo de la conciencia natural y de sus relaciones a hechos objetivos. Pues los 'objetos' históricos tampoco son un ser sustancial

17 Prigogine/Stengers (Anmerkung 5), s. 103.

como sus equivalentes físicos, sino que son un devenir. Estos están bordados [*durchwirkt*] por capas imprevisibles de determinaciones extrañas y olvidadas del contenido de la experiencia, que interactúan con las perspectivas de su observación actual: son campos de fuerza [*Kraftfelder*] de niveles significativos que se traspasan unos a los otros: campos de fuerza de niveles significativos, cuya complejidad arranca de cualquier observación objetiva. En dimensiones temporales el contenido objetivo de una conciencia relacionada a objetos es, dice Hegel al final de la *Fenomenología del espíritu*, "en su diferencia" *y en virtud de esta diferencia* al sujeto, un "Yo mismo" espiritual y autónomo[18], que cuestiona cada determinación objetiva. En las dimensiones temporales de su devenir en el pensamiento de la historia, el objeto se vuelve en un "hacer" [*Tun*] de un "Yo mismo" autónomo, que nos obliga a cambiar nuestra propia perspectiva.[19]

La anulación aquí ejecutada de la distinción dual entre pensamiento y ser, entre forma conceptual y contenido objetivo, es el punto de salida de la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Si el ser es siempre solamente dado en el horizonte de determinaciones del pensamiento y si el pensamiento a su vez siempre es incorporado a un ser histórico, cuya transformación no puede anticipar, entonces el conocimiento científico no tiene que ver más con "puras" condiciones de la racionalidad intemporalmente dadas, sino que transforma y diferencia estas condiciones con cada uno de sus pasos. Cómo se puede pensar una "Ciencia" y cómo se puede pensar una "lógica" la cual no fije los cambios históricos de horizontes razonables a condiciones cognitivas invariantes, sino que se entienda a sí misma como un

18 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, 2006, s. 523, en adelante citado como *Phänomenologie*. [Versión castellana, Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, FCE, Argentina, 2007.]

19 "*Was also in der Religion Inhalt oder Form des Vorstellens eines andern war, dasselbe ist hier eignes Tun des Selbsts; der Begriff verbindet es, daß der Inhalt eignes Tun des Selbsts ist*." Hegel, *Phänomenologie*, p. 522. Este "yo mismo", que no es el sujeto ni el objeto, sino el movimiento de su transición, es lo que Hegel denomina "espíritu" [*Geist*]. ["Lo que, por tanto, era en la religión contenido o forma de la representación de un otro, esto mismo es aquí obrar propio del sí mismo; el concepto es lo que unifica, así como el contenido es obrar propio del sí mismo." *Fenomenología del espíritu*, p. 465.]

momento creativo de estos cambios, que refleja y prosigue bajo nuevas perspectivas cognitivas. Pues cuando se transforma en el horizonte de la experiencia científica, *asumiendo* lo que para ella hasta ahora parecía como 'real' [*wirklich*] o 'natural' [*natürlich*], la pregunta por la lógica y consecuencia de estos cambios de la historia del pensamiento no puede ser planteada más desde el criterio de un concepto de la racionalidad invariante en sí. Es requerido más bien, dice Hegel, "un nuevo concepto de un trato científico"[20], que no anticipa los cambios que a ella misma la afectan, sino que corresponden a su autonomía. Hegel habla por esto de "un camino auto-constructivo" [*einem sich selbst konstruierenden Weg*] del conocimiento científico[21], cuya respectiva perspectiva está obligada al cambio bajo la complejidad de lo pensado y revela nuevos aspectos a la luz de una perspectiva cambiante. Surge un conocimiento "absoluto" que es independiente de los parámetros de una perspectiva condicionada del conocimiento en el cual se reflejan los límites y las relaciones inclusivas y exclusivas de un modo de ver hasta ahora *operante*, en el cual toman nueva forma su auto-relación y su relación al mundo. En medio de la memoria [*Erinnerung*], así se denomina al final de la *Fenomenología del espíritu*, el espíritu llega a un conocimiento incondicional, que no anticipa ninguna condición racional espontáneamente, sino que se absorbe en el deshacer histórico de sus conceptos constitutivos y de sus distinciones. Él mismo se transforma en esto.[22]

---

20 Cf. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, *Lehre vom Sein* (1832), Hamburg, 1990, p. 6. [Versión castellana. Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*, traducción de Rodolfo Mondolfo, Hachette/Solar, Argentina, 1968]

21 Cf. Hegel, *Lehre vom Sein*, a.a.O. p. 7. [„El punto de vista esencial es que se trata sobre todo de un concepto nuevo del procedimiento científico. La filosofía, si tiene que ser ciencia, no puede, como lo he recordado en otro lugar , tomar en préstamo para este fin sus métodos de otra ciencia subordinada, como sería la mate-mática, ni puede tampoco contentarse con las aserciones categóricas de la intuición interior, ni puede servirse del razonamiento fundado sobre la reflexión exterior. Solamente la *naturaleza del contenido* puede ser la que *se mueve* en el conocimiento científico, puesto que es al mismo tiempo la *propia reflexión* del contenido, la que *funda y crea su propia determinación*." *Ciencia de la lógica*, p. 38]

22 Cf. Hegel, *Phänomenologie*, p. 530.

La filosofía, que requiere interiorizar sus condiciones cognitivas es, conforme a esto, una forma de memoria de contenidos de experiencia relativos a la historia intelectual, que se sedimentaron en ella y que prosiguen en horizontes cambiados de la experiencia: ninguna reflexión auto-referente, sino una abertura delante de otras y otros posibles modos de ver. La transformación de la conciencia relacionada al objeto de Hegel es el *medium* de su discurso sobre la estructura lógica de todo lo real. En todo lo que pensamos y en todo lo que nos enfrenta, ya siempre es activo el lenguaje[23], escribe Hegel: no solamente el lenguaje que encontramos para su fijación como objeto, sino también los niveles incalculables de contenidos de la experiencia relativos a la historia intelectual que son olvidados y desconocidos y que se han sedimentado en el lenguaje y que siguen operando en los niveles profundos de su uso actual –como una "lógica detrás de la conciencia".[24] A este entendimiento corresponde su expresión, que "lo lógico" para el pensamiento sería natural, sería su "naturaleza peculiar"[25]: ningún instrumento manejable para atrapar a los objetos, sino el elemento de su distinción de la relación de sus objetos y de su relación a sus objetos. "Ciencia" de esta lógica de transformaciones relativas a la historia intelectual sólo puede existir en la medida que se relaciona el pensamiento a transformaciones, las cuales han captado su relación con el mundo y su autor-relación anterior. En su prólogo a la primera edición, Hegel ve el problema de su *Ciencia de la lógica* en la comprensión de la "completa modificación" de la manera filosófica de pensar que fue iniciada por la *Crítica de la razón pura* de Kant. Hegel ve el problema de entregar este cambio total a una forma lingüística, que al mismo tiempo explora un concepto

23 "*In allem, was ihm* [dem Menschen, V.R.] *zu einem Innerlichen, zur Vorstellung überhaupt, wird, was er zu dem Seinigen macht, hat sich die Sprache eingedrängt, und was er zur Sprache macht und in ihr äußert, enthält, eingehüllter, vermischter oder herausgearbeitet, eine Kategorie…*". Hegel, *Lehre vom Sein*, s. 10. [„En todo aquello que se le convierte en algo interior, y principalmente en la re-presentación, en lo que hace *suyo,* ha penetrado el lenguaje; y lo que el hombre convierte en lenguaje y expresa con él, contiene escondida, mezclada o elaborada una categoría..." *Ciencia de la lógica*, p, 43.]

24 Cf. Hegel, *Phänomenologie*, s. 552.

25 Cf. Hegel, *Lehre vom Sein*, s. 10. [*Ciencia de la lógica*, p. 43]

completamente nuevo de lo lógico.[26] Kant había visto lo novedoso de su lógica trascendental en el hecho de que ella no fuera una ciencia formal de reglas abstractas del pensamiento, sino que ella conformara las relaciones constitutivas del pensamiento a sus objetos.[27] En Hegel, ahora, se trata de captar las consecuencias espirituales de las transformaciones a las cuales están sometidas estas relaciones como constelaciones históricamente diferenciadas y variables.

La *Fenomenología del espíritu* comprende estas transformaciones como una reversión de la conciencia "natural" relacionada a objetos, que relaciona sus intenciones de conocimiento a aquellas relaciones incluidas y excluidas, que quedan inconscientes en sus determinaciones objetivas. No obstante, son efectivas en ellas. Hegel compara este proceso cognitivo, que 'arranca' un pensamiento 'delante de sí mismo', con la eficacia de la muerte en cada forma de vida.[28] Como ésta, "lo lógico" también desarrolla una negatividad en el interior del pensamiento que lo liga atrás al ser creatura de su naturaleza lingüística y que lo relaciona al mismo tiempo a un otro que trasciende su intención cognitiva subjetiva. Con esta inclusión de la muerte y de la temporalidad en la vida del espíritu, son expuestos problemas teológicos y metafísicos, los cuales acompañan como una sombra la historia del desarrollo de la idea contemporánea de la ciencia, desde sus comienzos en el nominalismo de la Baja Edad Media. En la consciencia de esta metafísica soterrada [*untergründige Metaphysik*], que se conecta inevitablemente con pretensiones científicas de la verdad, Hegel puede denominar la "ciencia lógica" y la "filosofía especulativa" al mismo tiempo como "metafísica verdadera"[29], la cual refleja aquellos problemas en el *medium* de un

26 Cf. Hegel, *Lehre vom Sein*, a.a.O. s. 3.

27 Cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, 1956, B 80 ff. [Versión castellana. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Ribas, Taurua, México, 2006]

28 Hegel, *Phänomenologie*, 26, 62 f.

29 Hegel, *Lehre vom Sein*, 6. [„Sea lo que fuere lo acontecido respecto a la sustancia *y* la forma de la ciencia en otros aspectos, la ciencia lógica, que constituye la propia metafísica o la filosofía especulativa pura, ha sido hasta ahora muy descuidada." *Ciencia de la lógica*, p. 39]

"concepto nuevo de un manejo científico". Procede una "Ciencia" a la cual no le importa fijar ámbitos objetivos y establecer condiciones racionales, sino a la cual le importa lograr las consecuencias relativas a la historia intelectual, que han cambiado las intenciones históricas de la conciencia y formas razonables que prosiguen hasta el presente. En esta ciencia, ya no se trata de archivar y de acumular un saber objetivo bajo condiciones razonables invariables, sino que se trata de una nueva diferenciación del contexto constitutivo de pensamiento y ser, la cual refleja el deshacer de sus constelaciones históricas bajo un punto de vista nuevo y el cual abre nuevas perspectivas cognitivas a sus formas actuales. Esto no es en absoluto marginal, sino que corresponde a la pretensión de una reorganización del saber hasta ahora válido, en el cual no es presupuesto nada como conocido. Hegel, quien estaba ocupado incansablemente hasta el fin de su vida con la remodelación de su ciencia especulativa, al final de su segundo prólogo expresa su deseo a la "musa libre" para poder trabajar a fondo en su obra "setenta y siete veces".[30] Esta formulación describe la exigencia de un proceso laboral creativo, que se desarrolla en la incertidumbre de una doble dirección visual, en la cual se cruzan el trabajo constructivo en el material relativo a la historia intelectual y la memoria autoreflexiva de su condicionalidad [*Bedingtheiten*]. Pues cuando la creación filosófica del concepto no está más al servicio de una base de categorías universales, que son indudablemente aceptadas, sino que tiene que generar nuevos conceptos o bien tiene que reformular conceptos conocidos, entonces ya no hay ninguna forma conceptual definitiva en la correspondencia de concepto y objeto. Como dice la famosa fórmula de la *Fenomenología del espíritu*, la "verdad" está en las dimensiones temporales de las transformaciones relativas a la historia intelectual, "*der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken*

30 Hegel, *Lehre vom* Sein, 22. [„... la leyenda de que Platón revisó y transformó siete veces sus libros sobre la República. El recuerdo de esto —que es una comparación, en cuanto que parece justamente comprenderla en sí misma— debería hacer sentir más fuerte el deseo de disponer de tiempo libre para volver a elaborar setenta y siete veces un trabajo que, por pertenecer al mundo moderno, tiene delante de sí un principio más profundo, un sujeto más difícil y un material más amplio por trabajar." *Ciencia de la lógica*, p. 56]

ist."[31] El conocimiento llega a la tranquilidad de un entendimiento sustancial sólo en tal momento, donde éste se despierta del sueño ligero dogmático a sus premisas inconscientes, transforma estas premisas, y se abre a nuevas posibilidades de la conciencia.

El prólogo a la *Fenomenología del espíritu* describe este proceso como auto-movimiento de la proposición especulativa[32]: Una intención inicial del conocimiento que lleva por delante un objeto se rompe en la resistencia de la complejidad de lo pensado. Ella experimenta, según Hegel, un contragolpe, que la obliga a volver a sus premisas hasta ahora indudablemente válidas y la obliga a diferenciar su conceptualidad. Esta conciencia es "Ciencia" por cuanto no solamente visualiza su procedimiento metódico, sino también sus premisas y en esto transforma dicho procedimiento. Esta conciencia trata de la creación de nuevos conceptos, los cuales ya no corresponden más a una intención subjetiva, sino que corresponden al objeto mismo que se expande en el encuentro con la conciencia y obliga a ésta a la corrección. Procede una perspectiva *hipersubjetiva* [*übersubjektiv*], la cual ni se deja fundamentar en una forma idealista de condiciones cognitivas subjetivas ni en una forma realista de hechos objetivos, sino que se genera en una corrección de ambos modos en la representación del conocimiento científico. Esta corrección permanente de perspectivas cognitivas temporales, que Hegel denomina auto-movimiento del concepto, corresponde en el fondo a un auto-movimiento del lenguaje frente a sus formas intencionales del uso. No hay ningún lenguaje sin o más allá de su uso temporal –pero cada posible manera del uso está enredada en

---

31 Hegel, *Phänomenologie*, s. 35. [„Lo verdadero es, de este modo, el delirio báquico, en el que ningún miembro escapa a la embriaguez, y como cada miembro, al disociarse, se disuelve inmediatamente por ello mismo, este delirio es, al mismo tiempo, la quietud translúcida y simple." *Fenomenología del espíritu*, p. 34.]

32 Hegel, *Phänomenologie*, s. 44 ff. [„En términos formales, puede expresarse lo dicho enunciando que la naturaleza del juicio o de la proposición en general, que lleva en sí la diferencia del sujeto y el predicado aparece destruida por la proposición especulativa y que la proposición idéntica, en que la primera se convierte, contiene el contragolpe frente a aquella relación." *Fenomenología del espíritu*, p. 41]

un proceso imprevisible e inagotable de la ocurrencia histórica del lenguaje de la cual nace y que se diferencia bajo nuevos puntos de vista. Por esto, la pretensión de una renovación creativa de la lógica y de los conceptos tradicionales de la "Ciencia" deben tener en cuenta un doble planteamiento del problema: una reflexión crítica de presuposiciones inconscientes e implicaciones no resueltas de la idea científica contemporánea, y una reflexión autocrítica relativa a su historia intelectual. Por lo tanto, la *Ciencia de la lógica* comienza en la manera de encuestar nuevamente el material de la tradición relativa a la historia intelectual, en la cual ella misma se encuentra y a la cual pretende renovar desde el punto de vista de una completa modificación de la manera contemporánea de pensar.

La primera parte de la *Ciencia de la lógica*, la *Lógica del ser*, se dedica a la "antigua metafísica"[33], es decir a aquella forma clásica de pensar que vio al pensamiento y al modo de ser como un hecho sustancial, de tal forma que los dos se corresponden en una armonía pre-estabilizada. Hegel no refleja esta metafísica de ninguna manera como un hecho histórico que ocurrió en un pasado, sino como profundidad de la experiencia de una *profunda* transformación del horizonte contemporáneo de la experiencia. La *Lógica del ser*, con otras palabras, no busca comprender la metafísica clásica en sus formaciones históricas, sino en la consecuencia interior de su transformación, por las cuales resultaron los cambios en la actualidad. La lógica especulativa refleja esta consecuencia a partir de su concepto más universal del "ser", que finalmente se intensifica en el despliegue de sus implicaciones desde un punto de vista constructivista, lo cual atribuye al ser capacidades constructivas del pensamiento. Aquí inserta la *Lógica de la esencia*, la segunda parte de la lógica científica de Hegel. Esta segunda parte continúa las consecuencias de un pensamiento científico que devuelve el ser a la reflexión como su esencia constitutiva y que elimina radicalmente la sustancialidad de las categorías de esta reflexión: "La verdad del ser es la esencia"[34], es

33 Cf. Hegel, *Logik des Seins*, s. 50. [*Ciencia de la lógica*, p. 60]

34 Cf. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen*, Hamburg, 1992, s. 3.

decir, aquellos conceptos universales y categorías que fundamentan sistemáticamente el ser como un nexo funcional. Pero una reflexión que devuelve el ser a conceptos universales como su esencia, solamente se abstrae de la sustancialidad de su diferenciación concreta, viva y múltiple en formas individuales del ser. Ella -la reflexión- distingue así el entendimiento –un entendimiento que también para la ciencia moderna todavía guarda problemas en suspenso–, solamente entre el hecho natural de cosas singulares que se presentan a la observación y a las leyes matemáticas o a leyes lingüísticamente construibles, a las cuales son sometidas.

En esta crítica, la pretensión de aquella "metafísica antigua" de nuevo hace valer su derecho bajo condiciones distintas, la cual según la creencia de la ciencia desde Kant y Fichte ya fue superada. Esto porque la ciencia moderna fija una frontera entre subjetividad constructiva y objetividad sustancial, una frontera que deja atravesar la cosa singular solamente como ejemplar de regularidades universales y que se introduce en su *ser-en-sí* autónomo, no llegando más allá de la distinción dual entre sujeto y objeto, sino que queda cohibida en un pensamiento que incluye el conocimiento científico a la auto-referencia de su construcción. Este entendimiento motiva la reflexión de Hegel sobre el lugar relativo a la historia intelectual y al génesis de esta separación, e ilumina nuevamente el manejo contemporáneo histórico de la "metafísica antigua": "*Die ältere Metaphysik hatte in dieser Rücksicht einen höheren Begriff von dem Denken als in der neueren Zeit gang und gäbe geworden ist. Jene legte nämlich zugrunde, daß das, was durchs Denken von und an den Dingen erkannt werde, das allein an ihnen wahrhaft Wahre sei; somit nicht sie in ihrer Unmittelbarkeit, sondern sie erst in die Form des Denkens erhoben als Gedachte: Diese Metaphysik hielt somit dafür, daß das Denken nicht ein den Gegenständen Fremdes, sondern vielmehr deren Wesen sei oder daß die Dinge und das Denken derselben (wie auch unsere Sprache eine Verwandtschaft derselben ausdrückt) an und für sich übereinstimmen, daß das Denken in seinen immanenten Bestimmungen und die wahrhafte Natur der Dinge ein und*

[*Ciencia de la lógica*, p. 339]

derselbe Inhalt sei."[35]

Comparado con el constructivismo de la ciencia kantiana, la "metafísica antigua" hace valer un entendimiento que es eludido únicamente por el constructivismo y que la *Ciencia de la lógica* de Hegel formula bajo nuevas condiciones: El entendimiento en una conexión de pensamiento y ser, que no sólo es fundado en el pensamiento, sino que comprende a los dos como polos de una experiencia que para ambos lados es constitutiva. Por esto, la consecuencia de la *Lógica de la esencia* nuevamente engendra el concepto ya diferenciado de una realidad sustancial [*substanzielle Wirklichkeit*], que es motivada por una reflexión retrospectiva de Hegel al concepto de sustancia de Spinoza. Pues este concepto de Spinoza conecta pensamiento y ser no sólo en el pensamiento, sino en el horizonte de un "paralelismo"[36] que ve realizado su nexo en ambos lados. Si no hay ningún ser que ya no está siempre referido a un pensamiento organizado, y si no hay ningún ser que ya no es siempre accesible como forma de ser histórico, entonces los dos momentos son únicamente distintos aspectos de una conexión inseparable e históricamente diferenciada. Con este entendimiento fundamental de Spinoza, Hegel ya hizo fructífera una reflexión en su *Differenzschrift*, que desemboca en el lugar ya citado de una transición correlativa de sujeto y objeto: "[...]

35 Hegel, *Logik des Seins*, s. 28, *Einleitung*. [„La antigua metafísica tenía, a este respecto, un concepto del pensamiento más elevado del que se ha vuelto corriente en nuestros días. Ella partía en efecto de la premisa siguiente: que lo que conocemos por el pensamiento sobre las cosas y concerniente a las cosas constituye lo que ellas tienen de verdaderamente verdadero, de manera que no tomaba las cosas en su inmediación, sino sólo en la forma del pensamiento, como pensadas. Esta metafísica, por lo tanto, estimaba que el pensamiento y las determinaciones del pensamiento no eran algo extraño al objeto, sino que constituían más bien su esencia, o sea que las *cosas y* el *pensamiento* de ellas — del mismo modo que nuestro idioma expresa un parentesco entre los dos [términos]- coinciden en si y por si, [esto es] que el pensamiento en sus determinaciones inmanentes y la naturaleza verdadera de las cosas constituyen un solo y mismo contenido." *Ciencia de la lógica*, p. 60]

36 Cf. Gilles Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, dt. Übersetzung München 1993, Zweiter Teil. [Versión castellana. Deleuze, G. *Spinoza y el problema de la expresión*, traducción de Horst Vogel, Muchnik Editories, Barcelona, 199.]

das Subjekt ist hiermit subjektives Subjektobjekt, das Objekt objektives Subjektobjekt; und weil nunmehr, da eine Zweiheit gesetzt ist, jedes der Entgegengesetzten ein sich selbst Entgegengesetztes ist, und die Teilung ins Unendliche geht, so ist jeder Teil des Subjekts, und jeder Teil des Objekts selbst im Absoluten, eine Identität des Subjekts und Objekts; jedes Erkennen eine Wahrheit sowie jeder Staub eine Organisation."[37]

Esta comprensión, la cual retira la distinción dual entre pensamiento y ser al deshacer su diferenciación histórica, ya fundamenta lo que Hegel desarrolla en adelante en su *Lógica del concepto*. El "concepto" especulativo radicaliza nuevamente la transformación contemporánea del concepto de la sustancia [*Substanzbegriff*] al concepto de la función del ser [*Funktionsbegriff*]. Es *especulativo*, porque no limita al ser a una determinación del pensamiento, sino que comprende el ser al mismo tiempo como determinación en sí mismo, que obliga al pensamiento a pasar por sobre sí mismo. Y como concepto expresa un ser que está completamente penetrado por el lenguaje. Pero esto ya no significa más que la realidad de una forma del ser individual se base en las determinaciones de un pensamiento que está posicionado frente a la realidad. La formulación del concepto especulativo de Hegel como la "unidad absoluta del ser y de la reflexión" [*absolute Einheit des Seins und der Reflexion*][38] remite más bien a un contexto independiente y autónomo de determinaciones reflexivas de los dos aspectos en la determinación de un individuo a través de sus relaciones a todo lo demás. Estas relaciones con la totalidad no son "lógicas" en el sentido de una universalidad dada, sino en la medida en que se manifiestan como ellas mismas en lo particular individual y que se transforman con él. Algo particular es, en la expresión de Hegel, al mismo tiempo y de una vez "determinación absoluta", identidad simple e inmediata:

37 Hegel, *Differenzschrift*, s. 80. [Cf. *Infra*, n.15]

38 Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff*, Hamburg, 1994, s. 6. [„La propia y necesaria determinación progresiva de la sustancia es el *ponerse* de lo que existe *en sí y por sí;* ahora bien, *el concepto* es la siguiente absoluta unidad del *ser* y de la *reflexión,* que el *ser en-sí y por-sí* existe ante todo porque es también *reflexión* o *ser-puesto,* y que el *ser-puesto* es el *ser-en-sí y por-sí.*" *Ciencia de la lógica*, p. 512]

"[…] *indem das eine begriffen und ausgesprochen wird, (ist) darin das andere unmittelbar begriffen und ausgesprochen*."[39]

La intelectualidad de lo real y la realidad histórica de lo intelectual son sólo dos aspectos inseparables del ser, que no debemos pensar más como hecho, sino como devenir. El conocimiento especulativo del contexto de universalidad lógica y singularidad individual, en el cual se constituye y cambia constantemente lo existente como un algo en sus relaciones con otro, ya no tiene mucho en común con la observación teóricamente dirigida y relacionada a objetos de las ciencias naturales modernas. Tal como discreto, insignificante e incompleto puede aparecer lo existente desde una perspectiva observadora, así en las profundidades de su devenir es una condensación de la totalidad de todas las relaciones y posibilidades de relaciones que se cruzan en él. Esta condensación evade a la observación objetiva, porque cada observación añade nuevas modificaciones a su devenir. La formulación de Hegel en la *Fenomenología del espíritu* plantea que el conocimiento científico exige entregarse a la necesidad interna y a la "vida del objeto"[40]. Discute una inmersión mediadora del conocimiento a sus contenidos. Esta inmersión se enreda cada vez más en un *deshacer*, lo cual transforma tanto los objetos como también la perspectiva cognitiva.[41]

---

39 Hegel, *Logik des Seins*, s. 11.

40 Hegel, *Phänomenologie*, s. 40. [„El conocimiento científico, en cambio, exige entregarse a la vida del objeto o, lo que es lo mismo, tener ante sí y expresar la necesidad interna de él. Al sumergirse así en su objeto, este conocimiento se olvida de aquella visión general que no es más que la reflexión de saber en sí mismo, fuera de contenido", *Fenomenología del espíritu*, p. 36]

41 „[…] *indem das Wissen den Inhalt in seine eigne Innerlichkeit zurückgehen sieht, ist seine Tätigkeit vielmehr sowohl versenkt in ihn, denn sie ist das immanente Selbst des Inhalts, als zugleich in sich zurückgekehrt, denn sie ist reine Sichselbstgleichheit im Anderssein*.", Hegel, *Phänomenologie*, s. 41. [„… por cuanto que el saber ve el contenido retornar a su propia interioridad, su actividad se sumerge más bien en este contenido, ya que es el sí mismo inmanente del contenido como lo que al mismo tiempo ha retornado a sí, y es la pura igualdad consigo mismo en el ser otro; esta actividad del saber es, de este modo, la astucia que, pareciendo abstenerse de actuar, ve cómo la determinabilidad y su vida concreta, precisamente cuando parecen ocuparse de su propia conservación y de su interés particular, hacen todo lo contrario, es decir, se disuelven a sí mismas y se

Mientras ella no comprenda esta transformación no sólo desde su posición observadora, sino desde el *devenir*, que incluye las condiciones y también el concepto de una observación científica que cambia radicalmente, no sólo el automovimiento del concepto da un paso importante sobre el constructivismo de la ciencia moderna, como ya señaló Fichte, sino que también transforma el horizonte cognitivo de la conciencia natural que todavía en él es activa. Para considerar los potenciales y las efectivas facultades que la transformación de la conciencia natural de Hegel guarda para el proceso temporal de la idea moderna de ciencia, también deberíamos despedirnos de los tópicos acostumbrados de una consideración histórico-filosófica, la cual se dirige en el horizonte de un concepto angosto de la ciencia a textos como a monumentos de ámbitos objetivos históricos. Sólo después se puede plantear la pregunta: ¿hasta qué punto tuvo en cuenta la conceptualidad de Hegel la pretensión de la consecuencia especulativa de su conocimiento? ¿Cómo se relaciona su concepto de un sistema enciclopédico, que incluye todas las formas contemporáneas de saber, con las ramificaciones laberínticas de las formas modernas de la ciencia según Hegel? ¿Y, qué potencial guarda la idea de Hegel de una transformación entendida como "sistemática" para los problemas postmodernos de la unidad y del contexto de las formas de saber, que aspiran a separarse, y de la constitución de la experiencia histórica?

Tales preguntas ni siquiera se dejan plantear adecuadamente en tanto que se determina el "sistema" especulativo en el horizonte de un paradigma restricto de "Ciencia" a la capacidad constructiva de una intención relacionada al objeto de un autor histórico y a su conceptualidad transmitida. Pues conceptos filosóficos como "sistema", "espíritu" y "lo absoluto", no son solamente palabras para la indicación de contenidos objetivamente existentes, como Hegel destacó sin descansar, sino que son campos de fuerza [*Kraftfelder*] históricamente cargados: Auto-movimientos de un lenguaje filosófico que transforman conceptualidades tradicionales, que liberan nuevos contenidos significativos y que no se detienen frente a intenciones

convierten en momento del todo." *Fenomenología del espíritu*, p. 37]

cognitivas de sus autores ni ante las próximas generaciones de investigadores.

EL CONCEPTO DE *DASEIN* EN LA *LEHRE VOM SEIN*

Jorge Eduardo Fernández

Introducción

Este escrito parte de comprobar que el significado y la relevancia que Hegel le asigna al concepto de *Dasein*[1] no han sido aún tratados de manera suficiente en la filosofía contemporánea.

Lo dicho vale para varios pensadores de renombre que incursionaron en el tema y de manera particular para Heidegger quien, habiéndose encargado de situar al *Da-sein* como el ente especial a partir del cual es posible la reformulación de la pregunta por el ser, no se ha detenido en ningún pasaje de su obra a considerar el segundo capítulo de la Doctrina del ser. Este olvido o descuido abre la posibilidad de proyectar varias tesis en distintas direcciones. Una de ellas podría presuponer que el capítulo dedicado al *Dasein* no contiene ningún aspecto de relieve, otra, en cierto sentido complementaria, que basta con remitirse a la Crítica de la razón

1 He optado por no traducir al español el término *Dasein* para dejar abierta la cuestión. Por un lado no resulta pertinente mantener la traducción de "ser-ahí" utilizada por Wenceslao Roces en su versión de la Fenomenología del espíritu y sostenida por Arturo Gaete en su libro: La Lógica de Hegel; por otro lado optar por "existir" según lo ha hecho Rodolfo Mondolfo además de introducir confusión evade otorgarle al término sus connotaciones propias. Tampoco me resulta del todo adecuado traducirlo por "estar" según la edición de Félix Duque de la Doctrina del ser de 1812. En los pasajes que he considerado necesario decidí explicitar el término *Dasein* con la fórmula "estar siendo" que permite otorgarle la transitividad contenida en su significado.

pura para encontrarse con las referencias suficientes para efectuar el traspaso del sujeto trascendental a la analítica trascendental del *Da-sein*.

Más allá de la importancia de estas afirmaciones, lo cierto es que se supone que, cualquiera de ellas, debería atender al menos de soslayo qué es lo que dice Hegel sobre el tema.

La cuestión no es menor. También Schelling ha cuestionado, en sus Lecciones sobre historia de la filosofía moderna (1836), a la Ciencia de la lógica por iniciar su exposición a partir de la suposición del "ser puro" y que, a causa de ello, el curso de la obra se haya separado totalmente de la existencia.

El propósito de este escrito no es el de confrontar con Heidegger, sino el de sumar esta exposición sobre el concepto hegeliano de *Dasein* a los diferentes aportes de algunos de aquellos que sí han atendido al tema, me refiero especialmente a Michael Theunissen[2], a Pirmin Stekeler Weithofer[3]. La relevancia del concepto de *Dasein* en la Doctrina del ser[4] radica en que el inicio, y a partir de él el ulterior desarrollo de la Lógica, no puede ser hecho y menos aún cabalmente comprendido desde la sola consideración del capítulo primero. Muy por el contrario, y como ya lo advierte Hegel en el primer párrafo de la obra, el "ser puro" tan solo puede ser pensado a partir de su opuesto, el ser determinado o *Dasein*. Desde *Dasein* se opera, no solo el retorno especulativo inherente a la decisión que hace el inicio (Anfang), sino

2 Theunissen, *Michael: Sein und Schein*. Quiero destacar la importancia que el autor le adjudica a *Dasein* en la gestación de la relación entre Sein y Schein. "Hegels Beschreibung des "Daseins uberhaupt" hat bestätigt: Die daseinslogische Bewegung nimmt ihren Ausgang vom Schein". Pág. 216 ss.

3 Pirmin Stekeler-Weithofer: Hegels Analytische Philosophie. "Das Wort "Dasein" ist bei Hegel dann nicht einfach Titel für die Inmanenz des menschlichen Lebens wie bei Heidegger, sondern spezieller für deiktisch eingeführte und in der Deixis überprüfte qualitativen Differenzierungen". pág. 119

4 Hegel: *"Lehre vom Sein". Wissenschaft der Logik (1832).* De ahora en adelante: L.S. Las referencias a la edición de 1812 serán aclaradas en nota.

que también se desarrolla la significación de "ser determinado" que finitiza y media la inseparabilidad entre ser y pensar.

El concepto de *Dasein* determina la posición y la dirección del desarrollo de la Ciencia de la lógica al poner en movimiento el traspasar (Übergehen), es decir, media la pura inmediatez de "lo lógico" y pone en desarrollo la referencialidad entre ser y pensar.

En este escrito el tema es expuesto mediante el desarrollo de los siguientes puntos:

1. *Dasein* es cualidad.
1.1. Determinidad y cualidad. Una sutil diferencia introducida entre paréntesis.
1.2. Determinación y referencialidad.
2. *Dasein* es finitud.
3. *Dasein* es mediación.

1. *Dasein* es cualidad

1.1. Determinidad y cualidad. Una sutil distinción entre paréntesis

El concepto de *Dasein* es concebido por Hegel desde su relación con la cualidad. La sutil diferencia entre ambos conceptos solo se alcanza a vislumbrar desde la interpretación de la cualidad que se encuentra puesta entre paréntesis en la apertura de la Ciencia de la lógica.

Unas páginas antes, finalizando el pasaje dedicado a la pregunta por el inicio de la ciencia, Hegel ya había afirmado que: "La cualidad es la determinidad inmediata, la primera, y con ella hay que hacer el inicio"[5].

5 L.S.: "Die Qualität ist daher als die Unmittelbare Bestimmtheit die erste, und mit ihr der Anfang zu machen". pág. 67.

Hegel trastoca de este modo el orden de las categorías sobre todo la de aquellos que consideran, no sin caer en una representación mecanicista, que el inicio debe ser hecho a partir de la cantidad. Por el contrario, el inicio de la Ciencia de la lógica anticipa tales determinaciones y se dispone a ser hecho a partir de la cualidad[6].

Como sabemos la Ciencia de la lógica comienza no a partir de la identidad de ser y nada, sino con el parágrafo que lleva por título Bestimmtheit, Determinidad, y, puesto entre paréntesis, (*Qualität*), (Cualidad).

Si nos permitimos un salto y nos dirigimos a las primeras líneas del capítulo segundo vemos que Hegel allí afirma que *Dasein* es cualidad. No obstante esta identificación, resulta violento comprender el término "cualidad", puesto entre paréntesis, por el término "*Dasein*". Con lo cual, si bien *Dasein* es cualidad, la diferencia entre ambos conceptos la debemos buscar en su relación con la determinidad.

Con el término "cualidad" opera Hegel un movimiento de sutil complejidad que le permite reunir lo indeterminado con lo determinado, la determinidad del el "ser puro" del inicio con el *Dasein* o ser determinado.

Este movimiento, en el que se pone de relieve la inseparabilidad entre ambos, se hace posible gracias a la "plasticidad", si se decide usar este término caro a Catherine Malabou, o a la ambigüedad, si preferimos acercarnos más a Luigi Pareyson, del límite cualitativo[7].

6 A partir de Francis Bacon se comienza a distinguir dos tipos de cualidades, unas más visibles que otras, hasta llegar a separar, como en los casos de Gassendi y Galileo, la materia de la cualidad. Esta separación será la puerta de acceso para una consideración mecánica del movimiento. Las cualidades quedan convertidas en percepciones subjetivas separadas de las propiedades mecánicas. Ver: Jorge Eduardo Fernández: *Finitud y mediación.* La dificultad de una categoría, pág. 21 ss.

7 "Plasticidad" (plasticité) y "Ambigüedad (ambiguità)" dejan en cierne una cuestión que excede a este escrito ya que requiere ser retomada desde la confrontación del pensamiento de Hegel y el de Schelling acerca del inicio. Revelación (Offenbarung)

El ser inmediato e indeterminado es determinidad pura, dice Hegel: "Porque es indeterminado, es carente de cualidad, pero el carácter de indeterminidad le compete tan solo en oposición a lo determinado o cualitativo"[8].

La determinidad, la carencia de cualidad, solo puede atribuirse desde su opuesto, el ser determinado. Se trata de un movimiento sin traslación, un giro lógico que delimita el espacio y la posición donde se hace posible el inicio la Lógica.

La cualidad, entre paréntesis, no es solo una aclaración de la determinidad sino la puesta en signo de la unidad con su opuesto. Su plasticidad y/o ambigüedad le permiten afirmar tanto la carencia de cualidad de la determinidad del ser inmediato e indeterminado, como así también la cualidad del ser determinado: *Dasein*.

Hacer el inicio, implica en principio, un retroceder, a lo que era antes del inicio, Dios antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito. Este primer desplazamiento es un retroceder porque el punto de partida se encuentra en que la naturaleza y el espíritu finito, es decir el ser determinado, ya ha sido creado. Sólo desde la oposición del *Dasein* ya puesto, es posible pensar el inicio de la ciencia. Se trata entonces de un retroceder a un antes desde un después ya determinado, de un retorno a la inmediatez del absoluto, pero mediado ahora por la memoria del concepto que pone al absoluto en su inmediata determinidad conceptual. El inicio nos remite a "lo lógico" como a un antes desde un después[9].

ó extrañamiento (Entfrendung) del absoluto son los términos fuertes a sopesar desde una filosofía de la libertad que pretende superar a la libertad necesaria tal como Pareyson interpreta la filosofía de Hegel. Malabou, Catherine: *L'avenir de Hegel*. Pareyson, Luigi: *Ontologia della libertà.*

8 L.S.: "Weil es unbestimmt ist, ist es qualitätsloses Sein; aber an sich kommt ihm der Charakter der Unbestimmtheit nur im Gegensatz gegen das Bestimmte oder Qualitative zu". Pág. 69.

9 Una consideración mas detallada de esta cuestión nos conduciría a considerar la relación del inicio de la Ciencia de la lógica con el inicio de la Fenomenología del espíritu.

La unión entre ambos aspectos de la cualidad, su determinidad y su determinación, articula, y en ese sentido media, el traspasar (Übergehen) del cual irán surgiendo todas las determinaciones ulteriores de la Ciencia de la lógica, las del ser, las de la esencia y las del concepto.

La plasticidad y ambigüedad hacen de la cualidad la determinación más apta para hacer el inicio absoluto. Recordemos que en el primer párrafo de la Introducción, Hegel distingue entre los inicios lemáticos mediante los cuales es definido el objeto de las esferas que componen las ciencias particulares, del inicio absoluto. La claridad de definición de los inicios lemáticos tiene su fundamento en el claro oscuro del inicio absoluto.

Al respecto escribe Hegel hacia el final de la nota 2 del primer capítulo: "La pura luz y la pura oscuridad son dos vacíos que son la misma cosa. Sólo en la luz determinada —y la luz se halla determinada por medio de la oscuridad— y por lo tanto sólo en la luz enturbiada puede distinguirse algo; así como sólo en la oscuridad determinada —y la oscuridad se halla determinada por medio de la luz— y por lo tanto en la oscuridad aclarada [es posible distinguir algo], porque sólo la luz enturbiada y la oscuridad aclarada tienen en sí mismas la distinción y por lo tanto son un ser determinado, un *Dasein*"[10].

1.2. Determinidad y referencialidad.

Hegel desarrolla el concepto de *Dasein* a partir de la referencialidad inherente al mismo *Dasein*. De tal referencialidad

10 L.S.: "Reines Licht und reine Finsternis sind zwei Leeren, welche dasselbe sind. Erst in dem bestimmten Lichte - und das Licht wird durch die Finsternis bestimmt -, also im getrübten Lichte, ebenso erst in der bestimmten Finsternis - und die Finsternis wir durch das Licht bestimmt -, in der erhellten Finsternis kann etwas unterschieden werden, weil erst das getrübte Licht und die erhellte Finsternis den Unterschied an ihnen selbst habe und damit bestimmtes Sein, Dasein sind". Pág. 80.

surge lo que conocemos como flexión inherente, o reflexión interior, que se diferenciará de la posterior exposición de la reflexión externa de la esencia. En este sentido, decir que *Dasein* es cualidad significa, como hemos visto, decir que *Dasein* es "ser determinado", pero que en tanto la determinidad persiste en la determinación, su desarrollo se encuentra en la referencialidad entre determinidad y determinación. *Dasein* es en este sentido "ser-referido" (Bezogensein).

Esta consideración del *Dasein* la encontramos en la génesis y maduración del concepto de cualidad en las obras de Hegel anteriores a la Doctrina del ser de 1812. En este sentido debemos señalar tres antecedentes de importancia.

El concepto de "ser referido" (*Bezogensein*) según lo formula Hegel en su escrito sobre la Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling (1801). El concepto de "referencia simple" (*einfache Beziehung*) con el que Hegel inicia la Lógica de Jena (1804-1805). La afirmación "*Dasein* es cualidad" tal cual Hegel la formula en el Prólogo a la Fenomenología del espíritu. (1807).

En estas obras, las consideraciones de la cualidad anticipan y preparan lo que en la Doctrina del ser será la exposición explícita del *Dasein*. Ya en la Lógica de Jena (1803-1805) se encuentran expresadas en escasas cuatro páginas las ideas principales del pensamiento de Hegel sobre la cualidad. Las referencias básicas "en-sí", "para-otro", "para-sí", se encuentran ya presentes en ella, faltando aún las mediaciones y momentos necesarios para su desarrollo. Sin decirlo expresamente, pero de hecho, Hegel inicia el texto a partir de la cualidad. La cualidad es allí considerada "referencia simple" (einfache Beziehung). Ella es el límite en tanto unidad de la unidad y la multiplicidad, unidad de lo real y lo ideal. Hegel indica que esta concepción de la cualidad como unidad de contrarios es válida tanto para expresar "la actividad ideal de la unidad", como también lo es para el caso de la construcción de la materia mediante la unidad de las fuerzas contrarias de atracción y repulsión. Dice: "Esa igualdad

subsistente de la nada y del ser de las cualidades no agota el y del límite"[11]. La cualidad señala de este modo la unidad trascendental de la idea, en la cual ser y nada es lo mismo. Se trata entonces de desarrollar esa unidad expresada en la doble referencialidad del "y" que une y diferencia el desarrollo de la idea "y" el de la autoconciencia.

Esto implica, para Hegel, una superación del idealismo asentado sobre los principios derivados de la lógica del entendimiento. Hegel concibe que sólo es posible realizar esta superación desde una concepción del límite (Grenze) que permita desplegar el traspasar de la unidad de ser y nada. Este límite es concebido en la esfera de la cualidad como referencialidad. El desarrollo de la cualidad es el desarrollo del límite cualitativo como traspaso o despliegue de la referencialidad inherente a la unidad de ser y nada.

A través de dicho desarrollo se despliega pues el concepto de unidad cualitativa que tiene su formulación culminante en el ser-para-sí. Esta concepción del límite cualitativo como referencia tiene antecedentes en la noción de "ser-referido" utilizada por Hegel como clave de diferenciación respecto a la concepción fichteana de la identidad absoluta[12].

Esta superación de la identidad absoluta y el desarrollo de la referencialidad simple serán luego posibles, en la Doctrina del ser, mediante la inclusión del traspasar de ser a *Dasein* en el inicio de la Lógica.

---

11 Hegel: *Jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*, "Dieses gleichgültige Bestehen des Nichts und des Seins der Qualitäten erschöpft aber das Und der Grenze nicht;…". Pág. 6. (De ahora en adelante: JL.).

12 Hegel: *Jenaer Kritische Schriften I. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie.* "In A = A, als dem Satze der Identität wird reflektiert auf das Bezogensein; und dies Beziehen, dies Einssein, die Gleichheit ist in dieser reinen Identität enthalten; es wird von aller ungleichheit abstrahiert; A = A, der Ausdruck des absoluten Denkens, oder der Vernunft, hat für die formale, in verständigen Sätzen sprechende Reflexion nur die Bedeutung der Verstandes-Identität, der reinen Einheit, d.h. einer solchen, worin von der Entgegensetzung abstrahiert ist". Pág. 25.

A pesar de estas consideraciones que señalan antecedentes sumamente valiosos en el tratamiento de la cualidad, todas ellas se ubican aún en el contexto determinado por una concepción de la lógica como introducción a la metafísica. Recién en 1806 con la maduración del concepto de "filosofía especulativa", Hegel comienza a concebir la unidad de lógica y metafísica[13].

Mediante este desarrollo, y en particular a través del traspaso de ser a *Dasein*, se puede desplegar un concepto de unidad a través del cual se pone de manifiesto el poder de autodeterminación de la autoconciencia en el despliegue absoluto de la idea.

De este modo queda ya bosquejada la tarea y la estructura de la que será en 1812 la primera Sección de la Doctrina del ser.

"Cualidad" significa para Hegel ya en 1803, la determinidad del "ser-referido". Desde entonces ordena bajo el título "Referencia simple" las categorías de cualidad, cantidad e infinitud. Este orden se conserva con pequeñas modificaciones hasta la aparición de la primera edición de la Doctrina del ser en 1812, donde aparece la estructura de cualidad, cantidad y medida, que permanece en la edición de 1832.

No obstante, si bien es cierto que esta organización temática marca la continuidad entre los distintos períodos de elaboración, no ocurre lo mismo con el contenido. La primera sección, en sus tres capítulos, es el pasaje de la Ciencia de la lógica al que Hegel le ha realizado mayor cantidad de correcciones.

Como hace notar Jean-Marie Lardic[14], el cambio más

13 Düssing, K.: *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik.*. "Den ersten Grundriβ einer spekulativen Logik enhält also die Jenaer Realphilosophie von 1805 / 06". Pág. 159.

14 Lardic, Jean-Marie: *L'infini et sa logique*: "…Hegel veille à bien préciser que tout le chapitre sur le Dasein concerne l'infini, puisque le titre de 'La finité' (die Endlichkeit) y remplace celui de 'determinité' (Bestimmtheit), que l'on trouvait en 1812,

significativo entre la edición de 1812 y la de 1832, es el reemplazo del título "Determinidad" (Bestimmtheit) correspondiente al punto "B" del capítulo "*Dasein*" (*Dasein*), por el de "La finitud" (Die Endlichkeit). De este modo en la edición de 1832 la estructura interna a la sección de la "Cualidad" aparece depurada. En ella "la finitud" señala con decisión el carácter finito del *Dasein* como momento del despliegue del absoluto.

Si comprendemos la Ciencia de la lógica desde el punto de vista del concepto, o del objeto de su saber, ella es el desarrollo de la idea partiendo de las determinaciones simples del concepto, es decir, que parte del permanente traspasar de ser a *Dasein*.

Desde el punto de vista del saber o de la ciencia ella es el traspaso del contenido de la metafísica a la lógica. O como señala Gérard Lebrun, es "la metamorfosis de la lógica y la absorción de la metafísica en ella"[15].

Desde el punto de vista del sujeto: es "una síntesis sin yo", como superación del "mi mismo" en el "sí mismo" del espíritu, según la fórmula utilizada por Catherine Malabou[16].

Ahora bien, el movimiento de la referencialidad inherente al traspasar entre ser y *Dasein*, según el mismo Hegel lo señala, se encuentran además de los pasajes y obras antes mencionadas, en la formulación de la proposición especulativa. El tratamiento de la proposición especulativa es uno de los lugares claves desde donde se puede visualizar los núcleos del pensamiento de Hegel y de manera particular la tarea de la Lógica considerada desde las determinaciones simples del concepto. El tema, si bien atañe a toda la obra de Hegel, está considerado explícitamente en unos escasos diez parágrafos en

pour désigner le second momet de ce chapitre second. Or la finité fait de toute évidence partie de cette dialectique de l'infini". Pág. 112.

15 Lebrun, Gerard: *La patience du Concept.* "Métamorphose de la Logique et absorption de la Métaphysique en elle". Pág. 395 ss..

16 Malabou, Catherine: Op. Cit.: Pág. 213 ss..

el Prefacio a la Fenomenología del espíritu.

La proposición especulativa opera con las determinaciones simples del concepto, que son, a saber: "ser-en-sí (*Ansichsein*), ser-para-sí (*Fürsichsein*), la igualdad consigo mismo (*Sichselbstgleichheit*), etc..."[17].

Estas determinaciones simples, almas, generan el automovimiento del concepto, el desarrollo de la contradicción inherente al concepto expresada en sus determinaciones simples. La Doctrina del ser, y de manera especial su primera sección, contiene el desarrollo de las determinaciones simples internas al *Dasein*, en tanto "estar siendo" del concepto. Ser "en sí", ser "para otro", y ser "para sí", son momentos constitutivos de su despliegue.

Es más, la formulación de la proposición especulativa, tal cual aparece en el Prólogo a la Fenomenología del espíritu, es presentada por Hegel desde su referencia a la cualidad. El *Dasein*, el estar siendo del concepto, en tanto unidad de la substancia y el sujeto, sólo puede ser pensado en la esfera de la cualidad. Dice Hegel en esas páginas:

> El *Dasein* es cualidad, determinidad igual a sí misma o simplicidad determinada, pensamiento determinado; esto es, el entendimiento del *Dasein*[18].

A continuación, Hegel ahonda la diferencia entre el razonar trascendental desde el cual se considera lo negativo solamente como límite final, y el método especulativo, presentado como pensamiento

17 Phänomenologie des Geistes. En adelante. PHG.: "Worauf es deswegen bei dem Studium der Wissenschaft ankommt, ist die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen. Sie erfordert die Aufmerksamkeit auf ihm als solchen, auf die einfachen Bestimmungen, zum Beispielt des Ansichseins, des Fürsichsein, der Sichselbstgleichheit, und so fort; denn diese sich solche reine Selbstbewegungen, die man Seele nennen könnte, wenn nicht ihr Begriff etwas Höheres bezeichnete als diese". Pág,: 41.

18 PhG.: "Das Dasein ist Qualität, sich selbst gleiche Bestimmtheit oder bestimmte Einfachheit, bestimmter Gedanke; die ist der Verstand des Daseins". Pág. 40.

conceptual. Incluye de este modo un cuarto momento que supera toda concepción triádica y que pone a lo positivo como diferencia.

Esto implica a la vez la superación del sujeto como sí mismo en el sí mismo del concepto, el cual se expone en su traspasar. Allí hace mención al contragolpe (Gegenstoss) que denomina la operatividad de la negación de la negación como negación determinada. Cabe sostener que la proposición especulativa en la medida que media destruye la diferencia entre sujeto y predicado. El "es", la cópula, que media la relación entre sujeto y predicado es concebido como traspasar (übergehen) de uno a otro, permitiendo de este modo el desarrollo de las determinaciones internas al concepto.

Esto le permite a Hegel disolver la oposición nuclear de la metafísica, aquella que concibe a lo finito como lo opuesto a lo infinito y obtura, de ese modo, la posibilidad de poder pensar la presencia de lo infinito en lo finito, lo que Hegel llama el infinito positivo o infinito determinado. Pero además, también disuelve la oposición entre noúmeno y fenómeno, únicamente sostenible desde la fantasmagórica existencia de la "cosa en sí".

En el Prólogo a la Fenomenología del espíritu la identidad entre *Dasein* y cualidad queda planteada con toda claridad. Dice Hegel:

> Cuando yo digo cualidad, digo la determinidad simple, mediante la cualidad se distingue un *Dasein* de otro, o es un *Dasein*; éste es para sí mismo, o persiste (besteht) a través de esa simplicidad consigo mismo[19].

La cualidad es presentada de este modo como determinidad simple, ella signa la identidad de cada ente consigo mismo, su ser hacia

19 PhG.: "Wenn ich sage Qualität, sage ich die einfache Bestimmheit; durch die Qualität ist ein Dasein von einem andern unterschieden, oder ist ein Dasein; es ist für sich selbst, oder es besteht durch diese Einfachheit mit sich". Pág. 40.

sí que lo distingue de otro. El *Dasein* es pues, como Hegel lo expresa a continuación del texto recién citado: "simplicidad determinada" ("*bestimmte Einfachheit*") o como queda expresado en la Ciencia de la lógica, "determinidad existente" ("*seiende Bestimmtheit*"). *Dasein* es, para Hegel, la cualidad de ser.

2. Dasein es finitud

Al quedar definido el *Dasein*, desde su oposición al ser puro, como "ser determinado", el desarrollo de las determinaciones que le son inherentes conforman el momento de la finitud. El desarrollo del *Dasein* contiene, en palabras de Hegel: "la forma de la unidad unilateral"[20], es decir finita, de los momentos del devenir. Que *Dasein* es el ser finito significa que: 1. *Dasein*, a diferencia del ser puro, es un ente concreto, real, algo (*Etwas*). 2. La negación inherente a su finitud es la que impulsa y determina los momentos de su despliegue como determinación (*Bestimmung*), Índole (*Beschaffenheit*) y límite (*Grenze*). 3. Tal desarrollo del *Dasein*, en tanto éste culmina como negación de la propia finitud, es concebido como infinito determinado. El *Dasein* traspasa mediante la negación de su finitud al "ser-para-sí", es decir, *Dasein* es mediación autoderminante de la relación entre lo finito y lo infinito.

Así como la determinidad nos condujo a considerar la referencialidad simple de ser, la cualidad en tanto determinación nos lleva a considerar la doble referencialidad del *Dasein*. *Dasein* es estar siendo "en-él" "en-sí" "para-otro".

Si echamos una mirada a las categorías que Kant ha ordenado bajo al título de cualidad, estas son: realidad (*Realität*), negación (*Negation*) y límite (*Limitation*), podremos notar la correspondencia

20 L.S.: "Das Werden so [als] Übergehen in die Einheit des Seins und Nichts, welche als seiend ist oder die Gestalt der einseitigen unmittelbaren Einheit dieser Momente hat, ist das Dasein". Págs. 100 y 101.

que mantiene con el desarrollo de este segundo capítulo de la Doctrina del ser[21]. No obstante esta correspondencia, debemos decir que en la Doctrina del ser se producen cambios significativos tanto en el contenido como en la función de las categorías. Para ello tengamos en cuenta que recién en este capítulo nos encontramos con lo que tradicionalmente se suele denominar el desarrollo de una categoría. Esta categoría es el "algo" (*Etwas*), *Dasein*, en tanto "ser determinado" es algo. Pero el desarrollo de estas categorías, hecho a partir de su referencialidad y mutabilidad, produce una transformación en el concepto mismo de categoría. Mediante su traspasar unas a otras las categorías son transformadas en "momentos". El despliegue de *Dasein* en cuanto "algo" contiene a realidad, negación y límite, como momentos de un único proceso de desarrollo.

Dasein es en la Doctrina del ser el momento de la finitud, el despliegue del ser finito en cuanto tal. Siguiendo a Wolfgang Marx, Dasein es, en tanto ser finito, el momento de la mediación inherente al desarrollo del ser mismo. Esto sirve como argumento a favor de Hegel y en contra de aquellos idealismos que ponen a la idealidad como principio indeterminado. Wolfgang Marx sostiene que "la lógica del ser es la 'esfera del *Dasein*'" y ella constituye el momento "contraidealista" del pensamiento de Hegel[22]. Sin embargo, y aún de acuerdo con lo dicho por Wolfgang Marx, cabe agregar retomando lo que hemos dicho de la unidad de cualidad y *Dasein*, esta unidad es a su vez necesaria para la concepción hegeliana del idealismo que encuentra su definición en el ser-para-sí.

Con el traspaso de ser a *Dasein*, la cualidad adquiere su definición positiva. La cualidad es "determinidad existente". El "ser puro" del inicio, que se igualaba en su inmediatez e indeterminación con la pura nada, deviene ser determinado. La cualidad expresa el devenir de ser, pero en tanto éste es devenir determinado, es decir,

---

21 Kimmerle, Heinz: *Das Etwas und (s)ein Anderes, Wie das 'spekulative Denken' das Andere (des Anderen) zum Verschwinden bringt*. Pág. 159.

22 Marx, Wolfgang: *Hegels Theorie logischer Vermittlung*. págs. 111 y 112.

Dasein. El traspasar, a su vez, es devenir superado, es devenir "algo", es decir, que no es la pura negatividad de la determinidad sino negación determinada. La determinidad del *Dasein*, cualidad, a diferencia de la determinidad pura y exclusivamente negativa del ser puro, inmediato e indeterminado, es existente. El inicio, en tanto traspasar, media el ser puro y el *Dasein*. En esta mediación se encuentra la referencia negativa de la determinidad del ser puro, sin la cual el traspaso de ser a *Dasein*, quedaría impensado. La posición de ser sólo puede ser pensada a partir de la oposición mediadora del *Dasein*.

Resulta interesante notar la insistencia de Hegel, en señalar, por un lado la oposición entre ser y *Dasein*, mientras que por otro, reitera la inmediatez y la indeterminación del ser del inicio. Desde el traspasar del ser inmediato e indeterminado a la mediata determinación del *Dasein*, se puede definir a la cualidad como el traspaso determinado de ser. Este desdoblamiento del límite cualitativo mantiene el movimiento de contraposición inherente al traspasar. De este modo, temporalidad y espacialidad están contenidos como determinaciones del *Dasein*, de su finitud y de su desarrollo.

El traspasar de ser a *Dasein* se realiza mediante el haber devenido "algo" determinado. Algo (*Etwas*) indica el ser determinado de *Dasein* que en su despliegue es: determinación (*Bestimmung*), índole (*Beschaffenheit*) y límite (*Grenze*)[23].

Al respecto señala Hegel que:

> …*Dasein*, de acuerdo con su devenir, es en general un ser con un no-ser (*Nichtsein*), de modo que

23 La palabra alemana "*Beschaffenheit*" nos conduce a una nueva dificultad de traducción. Mondolfo optó por traducirla por "constitución", lo cual no nos parece del todo adecuado. A diferencia de él Valls Plana optó traducirla por "condición" sin realizar ninguna aclaración explícita (Ver: Enciclopedia §21 y §80). Si bien la palabra condición posee muchas acepciones pertinentes, en este caso, siguiendo a Edgardo Albizu, me parece más adecuado optar por "índole" en tanto Beschaffenheit remite a la "conditio", a la índole de cada ente, a su determinación en sí en tanto existente.

este no-ser se halla asumido en simple unidad con el ser.[24]

Porque la cualidad contiene la negatividad y la positividad de la unidad determinada de ser y nada, contiene, como determinidad, la contradicción determinada del *Dasein*. *Dasein* es la unidad determinada de ser y no-ser, presencia prepuesta de ser y nada.

Las fórmulas del Prólogo a la Fenomenología del espíritu antes mencionadas encuentran en la Ciencia de la lógica su formulación más precisa, la cualidad es definida como "determinidad existente" (*seiende Bestimmtheit*). Ella conserva la unidad de ser y pensar de la determinidad, pues ella es en el estar siendo de algo, dicho esto con términos de la Fenomenología, "determinidad simple" y "simplicidad determinada".

Por ello Hegel debe detenerse específicamente en la cualidad, dedicándole el punto "b" del punto "A": "el *Dasein* en cuanto tal". Este hecho no es aleatorio, ya que revela el carácter de la vinculación entre *Dasein* y cualidad. *Dasein* es la presencia determinada, finita, de la determinidad de ser o cualidad. La cualidad determina el núcleo constitutivo del *Dasein*, el cual está contenido y expresado en "Da" de *Dasein*.

En el *Dasein* están el ser y el no-ser unidos cualitativamente. La unidad cualitativa queda expresada en el nexo "y", ya destacado en la Lógica de Jena. Es decir, el *Dasein* es ser determinado negativa y positivamente. La determinidad es la cualidad inherente al *Dasein* que se desarrolla en su devenir. La cualidad, en tanto "determinidad existente", es el traspasar determinado del *Dasein*. La cual "ya no se desligará más del ser", sino que la determinidad se mantendrá presente retornando en todos los niveles del desarrollo lógico. La determinidad retorna siempre en la inmediatez e indeterminación de cada nuevo momento puesto como fondo de indeterminación que

24 S.L.: *"Dasein ist, nach seinem Werden, überhaupt Sein mit einem Nichtsein,..."*. pág.: 97.

demanda determinación.

Convertido el ser en mero signo en el inicio absoluto, el tiempo sobrevive en el concepto. Esta tensión entre signo y concepto inherente a ser, traspasa en el *Dasein* como diferencia cualitativa.

Este segundo capítulo es, en cierto sentido, paradigmático, porque en él se gestan las categorías, momentos, del traspasar mediante el desarrollo de las determinaciones del *Dasein*. Esto pone de manifiesto su importancia, pues con el *Dasein* se desarrollan también las formas de mediación que en él porta la determinación. La finitud, el despliegue de la determinación inherente a *Dasein* proporciona la materia (*Stoff*) de la mediación.

Toda la Ciencia de la lógica está conformada por un sistema de mediaciones y la mediación es también su finalidad en cuanto totalidad. Pero sus "esquemas de mediación"[25], para emplear términos de W. Marx, los momentos que conforman el traspasar, son determinados por el desarrollo del *Dasein*. Es decir, ellos operan como la base necesaria para el despliegue de las mediaciones de la reflexión y del desarrollo en las lógicas de la esencia y del concepto respectivamente. La Doctrina del ser contiene el desarrollo de la lógica del traspaso en tanto, en la unidad de su desarrollo, ella misma establece y supera la distinción entre el devenir finito del *Dasein* y la formalización de sus momentos.

Por ello, y como anticipamos, las categorías son concebidas como momentos. La estructura del "momento" vuelve a escapar nuevamente aquí, ante la inmediatez, de la fugacidad del instante[26]

---

25 Marx, Wolfgang.: "Das Dasein,... ...bezeichnet ganz grundsätzliche das Vermittlungsschema, das auf seiner Basis Möglich ist". Op. cit.: págs. 111 y 112.

26 Ohashi, R.: *Zeitlichkeitsanalyse der Hegelschen Logik.* La tesis de Ohashi tiende a mostrar como el movimiento especulativo opera una "des-trucción" del comienzo y una "re-ducción" de las categorías a la temporalidad liberando un lugar de éxtasis. Su idea de una fenomenología del lugar acentúa el aspecto negativo del pensamiento especulativo dejando sin efecto la positividad. En el pasaje de nuestra cita esto se pone de manifiesto

y de la abstracción pura, pues en ella la fugacidad de la inmediatez es mediada. El momento es inmediatez mediada, es decir, demanda de mediación. La mediación en la Doctrina del ser no supera la inmediatez, sino que la confirma en su efectividad; es pues mediación de la inmediatez. Momento significa devenir superado en tiempo, es decir, puesto en la determinidad del pensar. En cada instante signado por la inmediatez devenir demanda tiempo al pensar. Tiempo es devenir pensado.

Una vez que la Lógica asume en su inicio a la determinidad, la determinidad "ya no se desligará más del ser", sino que retornará en cada mediación. La determinidad es pues superación de la indiferencia o de la igualdad indeterminada. O dicho en sentido positivo, la mediación es diferencia puesta en su inmediatez. Esto es lo que Hegel denomina "diferencia cualitativa", al *Dasein* puesto en su determinación. Al estar siendo algo que es "en-él" "en-sí" "para-otro.

No se trata entonces, para aclararlo una vez más, de la identidad abstracta de un principio puesto en su indiferencia, sino de iniciar el despliegue de la cosa misma a partir de su determinidad. El *Dasein* es la mediación puesta en su inmediatez, diferencia puesta en su singularidad. Es lo *"racional positivo"* alcanzado por la vía de la negación. De este modo la *Lógica del ser* contiene el desarrollo de las articulaciones de los diferentes momentos en cuanto tales.

Los principios A = A, o Yo = Yo, ya han sido desplazados por la fórmula *"el ser y la nada son lo mismo"*, que expresa en este nivel, en términos de W. Marx, la *"mediación de inmediatez y mediación en la forma del ser"*[27].

---

en su insistencia en pensar el comienzo como "instante". A diferencia de Ohashi pienso que la expresión "momento" utilizada por Hegel le da un espesor más adecuado a dicha experiencia. Pág.45.

27 Marx, Wolfgang: *"Vermittlung von Unmittelbarkeit und Vermittlung in der 'Form des Seins' zu sein"*. pág. 115.

El ser es el supuesto de toda mediación o el modo subyacente a toda modalización. Pero la idea de una *"contaminación de las estructuras en la lógica del ser"*[28] sólo es cabalmente comprendida, en tanto el pensar, que *"contamina"*, ejerce especulativamente la tarea de descontaminación o purificación. En la imposibilidad de un pensar no contaminante se constituye la necesidad de la purificación de sus condiciones a priori. Se confirma aquí el límite metafísico en el cual se inscribe el pensamiento de Hegel. Pensar es contaminar con el ser, pero al mismo tiempo es el esfuerzo del concepto por purificar tal contaminación. Allí radica la necesidad más contundente o la raíz más genuina del pensamiento especulativo. Pues pensar no es sólo poner al lenguaje en el ser, sino también la retrorreferencia al inicio como permanente purificación.

Un pensar sin supuestos no es aquél que ha alcanzado el principio puro de la ciencia, sino aquél que es capaz de asumir la tarea de superación de los supuestos que él mismo insume. Este movimiento, puesto en marcha ya a instancias del inicio, alcanza su exteriorización con el desarrollo del *Dasein*. La *Lógica* del ser contiene pues este movimiento, esta circulación especulativa expresada en cada uno de sus momentos: ser, *Dasein* y ser-para-sí. Ellos son el vehículo modalizado de mediación y retorno de la inmediatez.

Así pues *Dasein*, en tanto "determinidad existente", indica diferencia puesta en el momento. La diferencia es entonces pensada como diferencia puesta a tiempo en tiempo.

En el traspasar de ser a *Dasein* tiene su articulación el desdoblamiento de la determinidad, la cual conserva la imposibilidad de determinar el inicio como necesidad de determinación. Con lo cual la diferencia entre ser y *Dasein* escapa a todo planteo fundado en una disección metafísica entre el ser y la esencia, pues precede, es decir anticipa a toda distinción entre el ser y la esencia, distinción que por

28 Tal es subtítulo bajo el cual interpreta W. Marx la *Lógica del ser*. *"Die Kontaminationsstruktur in der 'Logik' des Seins"*.

otro lado requiere ser mediada. Hay que entender que sólo es posible la reflexión exterior, propia de la Doctrina de la esencia, mediante la interiorización producida por el desarrollo de las determinaciones correspondientes a la flexión inherente al ser. Dicho traspaso media la distancia abierta por la distinción entre ser y esencia, sobre la cual se monta el andamiaje de la metafísica.

Por esto mismo, de la determinidad pura no se puede decir nada, al menos en sentido positivo, sino solamente en tanto ella es puesta mediante el traspasar como unidad positiva de ser y no-ser, es decir, como unidad determinada: *Dasein*. *Dasein* es cualidad en tanto "determinidad existente", lo que en realidad es. El *Dasein* en tanto ser cualitativamente determinado, es real.

Se trata de la realidad (*Realität*) como determinación positiva, es decir, de la negación contenida en el ser finito; dicho de otro modo, de la finitud del *Dasein*. En esta cuestión Hegel reconoce el aporte de Spinoza quien con su idea de infinito introdujo la negación en el absoluto.

En sus Lecciones sobre la historia de la filosofía[29], Hegel presenta a Spinoza como aquel que eleva a la filosofía cartesiana a "la forma de la verdad absoluta", la cual consiste para Hegel en "el punto de partida esencial de toda filosofía".

Así como en la Fenomenología del espíritu Hegel relaciona a la determinidad con la palabra griega "horos", en este punto lo hace respecto a la latina "determinatio". En la nota al punto b. titulado: "Cualidad", Hegel cita la proposición de Spinoza: "*Omnis determinatio est negatio*". Después de tal afirmación, dirá Hegel, de lo que se trata es de ser consecuentes con ella: ¿Cómo hablar de

29 Hegel: Vorlesungen: Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Band 9 (VANM). También: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.* Edic. Eva Moldenhauer y Karl M. Michel. Suhrkamp. 3° Ed. Frakfurt am Main. 1996. Tomo III. Págs. 157 a 197. (En adelante VGPh).

atributos sin que estos sean considerados determinaciones? Según Hegel, el mérito de Spinoza consiste en concentrar al pensamiento en el absoluto, el problema es que sigue considerando lo finito desde el absoluto. Se piensa la cualidad como atributos de Dios, se concibe al pensamiento y a la extensión como negación, pero como negación infinita. El cuestionamiento de Hegel resulta claro, Spinoza no desarrolla el aspecto contrario, es decir, no piensa el ser de los atributos como la presencia de lo infinito en lo finito, como negación de la negación. Hegel le recrimina a Spinoza no haber sido consecuente con su propia definición. Dice del sistema spinoziano:

> Como se ve, todo entra y no sale nada, las determinaciones no se desarrollan a base de la substancia, la cual no se despliega en estos atributos[30].

A diferencia de Spinoza, Hegel encuentra en la idea de cualidad de Jacob Böhme una formulación afín a su propio pensamiento; según Böhme: "La cualidad es la movilidad, el atormentar o pujar de una cosa"[31]. Para Hegel la cualidad contiene la positividad y la negatividad de ser, y *Dasein*, en tanto ser determinado, contiene la contradicción de realidad y negatividad. *Dasein*, como ser real, es el ser que deviene determinado, cualitativo, pero que contiene en su unidad la escisión de ser y no ser. *Dasein* es la unidad cualitativa de finitud e infinitud.

Se puede ir notando como la inclusión de la infinitud en la realidad del *Dasein* introduce a su vez la idealidad (Idealität). Y no se trata de la esencia en general, como tampoco de la unidad en el sentido de la substancia spinoziana. La negatividad es la primera forma de "lo ideal".

---

30 VANM.: "So kann man sagen, es geht beim Spinozismus alles nur in den Abgrund hinein, aber es kommt nichts heraus". Pág. 105. Similar: VGPh: Pág. 173.

31 VGPh: "Qualität ist die Beweglichkeit, Quallen (Quellen) oder Treiben eines Dinges". Pág. 103.

¿Qué alcance le dará Hegel a esta inclusión? Jacob Böhme, aclara Hegel, considera a la absoluta unidad de Dios como armonía de todas sus contradicciones. Böhme le adjudica al padecimiento (*Qual*) el carácter formativo del poder negativo de la cualidad (*Qualität*). Escribe Hegel en sus Lecciones sobre la Historia de la filosofía:

> Con el padecimiento (Qual), trata Böhme de expresar lo absoluto, la negatividad consciente de sí y sentida, el negativo referirse a sí, que es por ello negación absoluta. En torno a este punto giran, en efecto, todo el esfuerzo y toda la preocupación de Böhme; el principio del concepto se halla absolutamente vivo en él, aunque no acierte a expresarlo en la forma del pensamiento[32].
>
> ...por donde el padecimiento no es otra cosa que este desgarramiento interior (*innere Zerrissenheit*), y al mismo tiempo, sin embargo, lo simple (*das Einfache*).

En la edición de 1812 Hegel aclara: "En aquella filosofía, la *Qualirung* significa por consiguiente el movimiento dentro de ella misma,, de una determinidad, en la medida en ésta se pone y asienta en su naturaleza negativa (dentro de su *Qual*, [en su padecimiento]) a partir de otro, es en general la inquietud de ella en ella misma, inquietud según la cual ella se engendra y se mantiene sólo en la lucha"[33].

El *Dasein* es la unidad de este interior a la vez simple y desgarrado signado por la cualidad en tanto determinidad y

32 VGPh.: "Qual ist Quelle, Qualität; mit der Qual ist das ausgedrückt, was absolute Negativität heiβt, das sich auf sich beziehende Negative, die absolute Affirmation darum)" […] "Das Prinzip des Begriff ist in Böhme durchaus lebendig, nur kann er es nicht in der Form des Gedankens aussprechen". "So die Qual ist diese innere Zerrissenheit; aber sie ist das Einfache". Pág. 100.

33 LS. 1812: "Die Qualierung bedeutet daher in jener Philosophie die Bewegung eienr bestimmtheit in ihr selbst, insofern sie in ihrer negativen Natur (in ihrer Qual) sich aus anderem setzt und befestig, überhaupt die Unruhe ihrer an ihr selbst ist, nach der sie nu rim Kampfe sich hervorbringt und erhält". Pág. 72. La traducción está tomada de la reciente edición de Abada realizada por Félix Duque.

determinación, a la vez "en-sí" y "para-otro". Esta determinación, en cuanto tal, es negación. El *Dasein* en tanto ser determinado es el ser signado por la negación.

Desde aquí es oportuno retomar lo introducido en el punto 1.1. de este escrito dedicado a Determinidad y referencialidad. Los dos términos, como vimos, son utilizados por Hegel para referirse al *Dasein* y ambos poseen su historia de gestación en obras anteriores a la Lógica. Uno y otro introducen, en mayor y en menor grado, negación. *Dasein* es el ser determinado significa, como intentamos mostrar, que es ser referido en sí. Este ser-referido ha de ser comprendido como ser signado, en el sentido incluso que Jakob Böhme le otorga a la "signatura"[34].

La "referencia negativa", que signa la finitud de *Dasein*, es el pujar positivo que lleva al *Dasein* a lo que debe ser (*Sollen*).

De esta desgarrada y simple unidad la negación pulsa y determina el desarrollo de las determinaciones inherentes al *Dasein*, los momentos del despliegue de su determinación, su determinación, índole y límite. Por lo dicho, el desarrollo de estos momentos no puede ser llamado estrictamente reflexión, ni siquiera aún cuando se la califique a ésta de interna o interior. El *Dasein* aún no se tiene a sí mismo como objeto, como sí ocurrirá luego con la reflexión externa de la esencia. En este capítulo cabe propiamente hablar del despliegue de la "flexión" o desdoblamiento interno al *Dasein*. Si bien resulta claro que este despliegue del *Dasein* no implica una "analítica fundamental del Da-sein" como Heidegger posteriormente lo ha planteado en Ser y tiempo, es posible, sin embargo, plantearlo

34 A pesar de que las referencias de Hegel a la obra de Jakob Böhme son en su mayoría a Aurora, cabe destacar la identificación del término latino "signatura" con el alemán "Bezeichnung" en "De signatura rerum" cuyo título completo es: "De signatura rerum. Das ist: Bezeichnug allerdingen wie das Innere vom Eusseren bezeichnet wird". Recurriendo a esta obra de Böhme se podrá además ver un antecedente de la tarea que se propone cumplir Hegel con la Doctrina del ser. Ver en especial: Capítulo IX. Von der Signatur, wie das innere das eussere bezeichne.

como el desarrollo de las determinaciones inherentes al *Dasein*. "En-sí", "en-él", "para-otro", "para sí", son referencias precontenidas en la referencialidad inherente al *Dasein*. La posición del *Dasein*, su estar siendo, está determinado por ellas.

A su vez en tanto éstas son concebidas como determinaciones simples del concepto, el "es", que media los términos simples de una proposición, posee en tanto lugar del traspasar las determinaciones del *Dasein*. "Es" significa algo existe, y de este modo contiene todas sus determinaciones, las cuales determinan a la vez los momentos de la proposición especulativa, pues principalmente inician su puesta en movimiento. El "es" que indica la finitud efectúa la mediación, ya que "es" "en-sí" "para-otro".

Mediante esta puesta en movimiento del los momentos constitutivos del *Dasein*, se despliegan los supuestos básicos de la proposición especulativa. La Lógica del ser realiza la tarea de superación de dichos supuestos y sienta de este modo las bases elementales de la especulación, es decir del desarrollo de las ulteriores esferas de la Ciencia de la lógica.

El hecho de que el ser del *Dasein* sea pensado como unidad de ser "en-sí" "para-otro", conlleva la transformación de los conceptos de substancia y de sujeto. La substancia como ser-en-sí se despliega en tanto ser-para-otro. Pero a la ves el ser-para-otro es el traspasar de la substancia. Esta doble referencialidad se encuentra expresada en la noción hegeliana de concepto. La fórmula del Prólogo a la Fenomenología en la que Hegel afirma que "la substancia es sujeto" tiene en la Doctrina del ser el desarrollo de sus determinaciones simples y encontrará en la Doctrina del concepto su traspaso definitivo.

Desde la Lógica del concepto la tarea de la Doctrina del ser es considerada desde su integración en la Lógica objetiva. La lógica del ser y la de la esencia son concebidas como desarrollo de

la "génesis del concepto". En la Lógica subjetiva el problema del inicio es replanteado a partir de la naturaleza subjetiva del concepto. La inmediatez del ser y la reflexión exterior de la esencia han sido traspasadas, con la cual la inmediatez del inicio en el concepto no es ni indeterminada ni externa, sino concebida. Es el inicio del concepto a partir de su naturaleza genéticamente concebida mediante la Lógica objetiva.

De este modo la Lógica objetiva contiene la "Exposición genética del concepto" y como resultado el concepto es la unidad activa del ser y de la esencia. "Génesis" y "sistema", ambas del concepto, son los temas de cuya articulación depende la unidad entre las dos partes que conforman la Ciencia de la lógica. La Lógica objetiva en tanto ha desarrollado la génesis del concepto opera el traspaso hacia la Lógica subjetiva, la cual tiene por tarea fluidificar y dar nueva vida a la osamenta muerta de la lógica.

En ella el inicio es hecho a partir del concepto como resultado que, tras la génesis objetiva, es concebido como verdad de la substancia. El concepto como resultado reconoce como pertenecientes a su actividad a todas las determinaciones objetivas. En palabras de Hegel: "Así el concepto es la verdad de la substancia, y como la manera determinada de la relación de la substancia es la necesidad, la libertad se muestra como verdad de la necesidad, y como la manera de relación del concepto"[35]. El punto de unión y traspaso en torno al cual se define el cuño del idealismo, y en el cual se encuentran substancia y sujeto, naturaleza y espíritu, necesidad y libertad, está ubicado al comienzo de la Doctrina del concepto. Recién en ella es asumido como acto de libertad, la arbitrariedad (*Willkür*) de la Des-cisión (*Entschluß*) hecha en el inicio la *"de tomar al pensamiento en cuanto tal"*[36].

35 Hegel: Lehre vom Begriff: *"So ist der Begriff die Wahrheit der Substanz, und die indem die bestimmte Verhältnisweise der Substanz die Notwendigkeit ist, zeigt sich die Freiheit als di Wahrheit der Notwendigkeit und als die Verhältnisweise des Begriffs"*. Pág. 6.

36 L.S.: *"Nur der Entschluβ, den man auch für eine Willkür ansehen kann, nämhlich daβ man das Denken als solches betrachten wolle, ist vorhanden"*. Pág. 56.

De este modo Hegel consuma el giro copernicano enunciado por Kant en el Prólogo a la segunda edición de la Crítica de la razón pura[37]. Esta consumación se produce pues Hegel concibe el giro copernicano no como el pasaje de la substancia al sujeto, sino como el traspasar recíproco de las determinaciones de la substancia y del sujeto en el interior del concepto. Dicho traspasar sólo puede ser efectuado mediante el desarrollo de las determinaciones simples del concepto, o dicho en otros términos, mediante el desarrollo del *Dasein* en tanto ser determinado.

El despliegue de la determinidad del *Dasein* comienza con el desdoblamiento interno de su ser que, como indicamos, es "en-él" a la vez "en-sí" y "para-otro", y se desarrolla como "determinación" (*Bestimmung*), índole (*Beschaffenheit*) y límite[38].

"Cualidad" signa al ser determinado del *Dasein*, es decir su realidad. Dicha realidad, como unidad traspasante, contiene la negatividad en sí. Con lo cual el *Dasein* es el ente determinado negativa y positivamente, la finitud e infinitud son constitutivas de su determinidad.

Hegel insistirá en señalar que el *Dasein* en su "estar siendo" es el devenir determinado de la unidad existencial expresada mediante la categoría "algo". La vida, el pensamiento, y cualquier otra determinación, surgen del *Dasein* en su estar siendo, viviendo, pensando, en tanto algo real que es.

"Algo" es esta unidad cualitativa singular, que en tanto relación consigo mismo es "en-sí" "para-otro". Hegel remite a la raíz latina para referirse a esta referencia interna al algo, en la cual alius

37 Kant: KrV.: B XVII.

38 Optamos aquí por traducir la palabra alemana "Grenze" por la castellana "límite" en vez de "término" como la traduce Mondolfo. "Grenze" denomina el límite en tanto linde entre una y otra cosa, lo que junta y separa. Cabe distinguirlo además de "Schranke" la cual seguiremos traduciéndola con la palabra "barrera". Esta ha sido también la opción tomada por Valls Plana en su traducción de la Enciclopedia.

alium se entiende en oposición a la expresión alter alterum. Ser algo es ser en sí mismo un otro y viceversa. Algo no indica la relación que un ente mantiene con otro ente, sino, en principio, la referencia que cada ente tiene "en sí" "hacia sí" en tanto otro.

Este ser algo "en-sí" "otro", señala el desdoblamiento del *Dasein* que es un flexionarse al modo de una referencia recíproca. Su estar recíprocamente referido es lo que determina el "para-otro" del "en-sí"; ambos son traspasando el uno por el otro.

De manera semejante a lo dicho de la substancia y del sujeto, Hegel advierte que:

> Puede observarse que aquí se presenta el sentido de la cosa-en-sí (*Ding an sich*), que es una abstracción muy simple, pero ha sido por cierto tiempo una determinación muy importante, casi algo prominente, tal como la proposición, que dice que nosotros no sabemos qué son las cosas en sí, era considerada una sabiduría de mucho valor.[39]

Mediante el desarrollo del algo se disuelve, por un lado, el fantasma de la "cosa en sí", y por otro, se mantiene la unidad del ser-en-sí y el ser-para-otro. Ambos componen la unidad lógica del despliegue de la cosa misma (*Sache selbst*). Resulta caprichoso, si se sigue el hilo del desarrollo, considerar la cosa (*Ding*) sólo en sí, y no ver como el en-sí es a la vez para-otro; pero asimismo lo es, quedarse con el ser-para-otro y negar el conocimiento del en-sí. Aquí se encuentra una diferencia que resulta clave para distinguir a Hegel, tanto de la metafísica formal como de la filosofía crítica.

Dasein, es el ser puesto (*Gesetztsein*) de esta oposición de ser en-sí-para-otro inherente al algo, el portador de contradicción. Dice Hegel sin reparos:

39 L.S.: Pág. 110.

> Es esta una distinción que pertenece sólo al desarrollo dialéctico y que el filosofar metafísico, a cuya esfera pertenece el filosofar crítico, no conoce.[40]

La Lógica del ser en tanto desarrollo del ser en su determinidad, precede el punto de partida de la determinación sensorial, natural, o trascendental. Contiene entonces, en este sentido, el desarrollo especulativo de la determinidad logo-óntica[41] del estar siendo así del *Dasein*. Logo-óntico aclara a su vez que en la consideración lógica de la cualidad el momento de la inmediatez sensorial ha quedado superado. En rigor a la verdad esta superación comienza a realizarse con la puesta en movimiento de la Fenomenología del espíritu. El "aquí" y el "ahora" de la inmediatez de la certeza sensible han quedado superados en el concepto. La cualidad indica entonces la inmediatez lógica de lo lógico en tanto unidad logo-óntica.

La determinación y la índole del algo, las cuales son indiferentes la una respecto a la otra, ambas están vinculadas mediante la determinidad, pues ambas son "en-él". Hegel señala que la determinidad es el término medio que vincula a la determinación y a la índole[42]. Esto significa en primera instancia, que la determinidad del algo permanece "en-él" y ejerce la mediación entre el "en-sí" de la determinación y el "para-otro" de la índole. El movimiento silogístico indicado por Hegel surge del desarrollo del algo, lo que equivale a hablar de la naturaleza silogística del *Dasein*. Determinación, determinidad y índole, son los tres términos que conforman el desarrollo silogístico - cualitativo de la referencialidad inherente al *Dasein*.

---

40 L.S..: Pág. 110.

41 Hablamos aquí de logo-óntico en el sentido ya aclarado por Richard Kroner: *"Während von Plato und Aristoteles das Logische auch als ein Ontisches, d.h. ontologisch gedacht wird, sieht Kant, daβ das Ontische selbst immer ein Logisches, daβ es ein Logisch-Ontisches ist"*. Kroner, R.: *Von Kant bis Hegel*, Mohr. Pág. 56. Texto citado también por Milan Prucha: *Seinfrage und Anfang...*, op. cit.. pág. 124.

42 S.L.: pág. 112.

Es puesta de este modo la referencialidad interna a la esfera de la cualidad entre pensamiento especulativo y la forma del silogismo. Este es quizás el ejemplo más cabal desde donde se puede mostrar la incidencia del desarrollo de las determinaciones simples del concepto como claves del pensamiento especulativo, respecto a las determinaciones ulteriores de la Ciencia de la lógica.

El capítulo del *Dasein* en tanto mediación desplegada desde el ser determinado, y en tanto por ello contiene el desarrollo de las determinaciones simples del concepto, despliega las claves logo-ónticas, en este sentido materiales, de la concepción especulativa del silogismo. El silogismo comienza a partir de la puesta en movimiento de la determinación de algo. La determinidad como término medio es el eje de este silogismo, y en cuanto tal en ella se altera y a la vez se conserva la "diferencia cualitativa" (*qualitativen Unterschied*) que se expresa en el algo en tanto éste es "en-él". El movimiento de determinación del algo, es su movimiento de cualificación, esto es, devenir algo cualitativamente determinado, "determinidad existente". Señala Hegel: "La determinidad es a la vez momento, pues contiene al mismo tiempo la diferencia cualitativa (den Qualitativen Unterschied) de ser en-sí, lo negativo del algo, para ser otro *Dasein*".[43]

La determinidad es momento del desarrollo de algo, pero su importancia se encuentra en que en él radica la diferencia cualitativa como mediación entre determinación e índole. *Dasein* es ser puesto en sí como diferencia cualitativa.

Pero además el límite (*Grenze*) es para Hegel "diferencialidad común"[44] entre ambos. En esta "doble identidad" tienen tanto el algo como el otro su ser en común como su diferencia.

---

43 S.L.: *"Die Bestimmtheit ist zugleich Moment, enhält aber zugleich den qualitativen Unterschied, von Ansichsein, das Negative des Etwas, in Anderes Dasein zu sein"*. Pág.: 112 /.

44 S.L.: *"...gemeinschaftliche Unterschiedenheit,..."*. Pág.: 115 / 163.

La posición cualitativa del *Dasein* como algo idéntico a sí es determinación de la determindad. Este devenir otro separa un algo de otro algo, y en este sentido es límite entre uno y otro.

> El algo puesto con su límite inmanente como la contradicción de sí mismo, por cuyo medio se halla dirigido o impulsado sobre sí, es lo finito[45].

La idea dominante en el período de Jena, la de concebir la duplicidad expresada en la unidad del límite, encuentra en la Doctrina del ser su lugar de desarrollo. La Doctrina del ser contiene las claves especulativas de la concepción cualitativa del límite. La misma permite comprender el significado de la mediación que se efectúa a través de las ideas de traspaso, momento y proceso.

Así la idea de límite cualitativo surge del desarrollo de la índole como unidad de ser y deber ser (*Sollen*), del singular y del universal, y deriva en la determinación del "infinito determinado" y su desarrollo en el ser-para-sí. El traspaso del *Dasein* al ser-para-sí se realiza sobre la comprensión de que lo finito, en tanto *Dasein*, es mediación.

3. Dasein es mediación

El punto que queda por exponer lleva el título: *Dasein* es mediación. Éste se corresponde con el momento culminante del despliegue del *Dasein* en el cual, la finitud es negada y convertida en mediación al traspasar al ser-para-sí.

Planteada en otros términos, se trata de una cuestión característica y central al pensamiento de Hegel, concebir la diferencia entre el mal y el buen infinito, entre el infinito del entendimiento y el infinito de la razón, cuya exposición Hegel viene intentando precisar, en el ámbito de la Doctrina del ser, desde la 1812. La diferencia

45 S.L.: Pág.: 116.

radica en que el mal infinito, tal como el entendimiento lo representa, está planteado a partir de una contraposición radical con lo finito, en cambio el buen infinito o infinito determinado es inherente al ser finito. Esto consiste en que *Dasein* en tanto finitud es negación de sí mismo, es decir, mediación. El concepto de mediación posee todas las determinaciones categoriales del traspasar, es decir, del traspasar hecho "momento". "Traspasar" y "momento" son claves operatorias surgidas del desarrollo especulativo que culminan con el traspasar de *Dasein* al ser-para-sí.

Aquí podemos apreciar, con mayor claridad, cómo en la Ciencia de la lógica las categorías son convertidas en momentos. Curiosamente, aquello que Kant formulara incipientemente al comienzo de la Crítica del juicio, es aplicado en la Ciencia de la lógica a toda categoría. "Momento" denomina el mínimo e inmediato grado de trascendentalidad al cual es el elevado el devenir por el pensar. "Momento" significa, bajo este respecto, que toda categoría, es decir, toda unidad de significación está determinada por la determinidad y la determinación, o, dicho con términos correspondientes a este pasaje, por lo finito y lo infinito. Esta transformación de las esferas lógicas de significación se opera en la Lógica del ser en la cual *Dasein* es su arquetipo. Con la noción de traspaso se completa en este nivel la diferencia entre el desarrollo de los distintos momentos del despliegue de lo lógico y la idea de una deducción trascendental de la categorías en el sentido kantiano.

Kant en la Crítica de la razón pura comenzó a utilizar la palabra momento, pero para referirse allí al movimiento y a los efectos del movimiento, y no aún a una producción lógica[46]. No obstante, posteriormente, en la Crítica del juicio Kant utiliza la palabra "momento" para designar las cuatro partes que conforman la "Analítica de lo bello"[47], enumeradas en el siguiente orden: cualidad, cantidad, relación y modalidad. "Momento" aparece referido al

46 Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft. B 254.
47 Kant, I: Kritik der Urteilskraft. Ed. Acad.Tomo V. § 24.

comienzo de la Crítica del juicio, obra que comienza a partir de la cualidad. Pero, esta es considerada sólo en sentido estético, lo que significa para Kant no lógico o pre lógico, pues según argumenta el mismo Kant su base determinante no puede ser más que subjetiva. Con lo cual se puede inferir que ya para Kant la cualidad en un sentido estético sólo puede ser pensada mediante momentos. La división en momentos desaparece al pasar de la "Analítica de lo bello" a la "Analítica de lo sublime", es decir, con el traspaso de la cualidad a la cantidad. Nos queda pues, como legado de la filosofía de Kant, la utilización de la palabra "momento" para referirse a un comienzo estético pre lógico. Este carácter pre-categorial adjudicado a "momento", en tanto es considerado pre-lógico, nos pone ante una contradicción no desarrollada. Para Hegel esta contradicción sólo puede ser tratada desde la consideración del inicio absoluto, en el cual la necesidad de lo lógico brota de la contingencia del inicio.

Según lo ya afirmado: *Dasein* es cualidad, y esta unidad sólo puede ser pensada en tanto el traspasar es "hacer momento". Esto significa por un lado, que la mediación es inherente al ser y surge del desarrollo de sus determinaciones; y por otro, que el ser-para-sí en tanto momento del retorno hacía sí mismo, permanece referido a la finitud del *Dasein*. Si el *Dasein* es el momento de la realidad, el ser-para-sí es el momento de la idealidad, pero, entendido siempre al modo del infinito determinado, es decir, de la idealidad inherente a la realidad misma del *Dasein* y como constitutivo de su desarrollo. El traspaso se produce mediante la idealidad que es definida como la "cualidad de la infinitud".

El traspasar sólo puede ser pensado por Hegel como "momento" que portan la unidad de ser y pensar, unidad logo – óntica que determina al *Dasein* como "momento". Ute Guzzoni en su investigación sobre la Ciencia de la lógica define al traspasar como: "hacer momento" ("*Zum-Moment-Machen*")[48]. "Hacer momento" es

48 Guzzoni, Ute: *Werden zu sich.* "In der Bewegung des Begrümdens wird ihre Unmittelbarkeit negiert, und sie werden damit als Momente in die Bewegung der

el resultado y la meta del desarrollo lógico.

Exponer el devenir absoluto en el tiempo[49] es pensarlo mediante sus momentos. La noción de "momento" reemplaza en la Ciencia de lógica la función expositiva que en la Fenomenología del espíritu desempeñan las figuras. "Momento" designa al devenir del absoluto determinado por el ritmo especulativo, el tiempo del pensar. "Momento" no consiste exactamente en una detención del devenir sino en su espesamiento por intensificación. Pensar es intensificar el devenir en tiempo. La idea de un "tiempo intensivo"[50] completa la noción de cualidad y se diferencia del "tiempo extensivo" o cuantitativo. La intensificación de tiempo en "momento" tiende a desarrollar cada categoría en su grado de máxima significación y, "límite mediante", la distinción media el traspaso a otra determinación. En el caso especial y arquetípico del *Dasein* consiste en traspasar a ser-para-sí.

Por ello *Dasein* es pensado como "momento", y lo es en sentido paradigmático, es decir, como momento de todo otro momento. *Dasein* es "momento" por excelencia, y por ello mismo es mediación y referencia ineludible de toda otra mediación. Aquí como en ningún otro pasaje se puede ver el proceso de sedimentación arqueo-lógica[51] que la Doctrina del ser va generando. La memoria especulativa conserva en el *Dasein* la necesidad del momento como supuesto lógico de toda mediación. Con el *Dasein*, que ha devenido momento, se inicia la nueva esfera o nivel lógico, la del ser-para-sí, en la cual el traspasar es concebido como momento del proceso de autodeterminación (Selbstbestimmung). Si al ser puro le corresponde la determinidad, y al *Dasein* en tanto determinación, el traspasar en el ser-para-sí se define como movimiento de autodeterminación. La autodeterminación desplegada mediante el retorno infinito de la

Wahrheit aufgehoben". Pág. 62.

49 PhG. *"...wie die Zeit das Dasein ihrer Momente vorstellt"*. Pág.: 12.

50 Ver: Albizu, Edgardo: Tiempo y saber absoluto. También: Hegel filósofo del presente, pág. 131 y ss.

51 "Arque-lógico", es utilizado aquí en el sentido en que "arché", traducida como "Anfang", designa la persistencia del "inicio" en "lo lógico".

idealidad hacia su finitud no se encuentra separada de *Dasein*, muy por el contrario, es inherente a él. Con lo cual la autodeterminación es determinación del ser determinado. Este es el proceso que se inicia con el capítulo siguiente y constituye la culminación de la cualidad. El ser-para-sí solo puede ser considerado mediante la unidad de los momentos o proceso.

Hegel señala que la cuestión consiste en concebir a lo finito y lo infinito como momentos de una unidad. La infinitud es inherente a lo finito del mismo modo que la nada lo es al ser. Lo finito se encuentra más allá de sí mismo, contiene en él su propia negación como infinitud. Es decir que *Dasein* es encontrarse engendrado más allá de sí y puesto de este modo en un proceso infinito. Este modo de concebir la unidad de lo finito y lo infinito aparece[52] en el núcleo de la naturaleza del pensar especulativo.

Hegel continúa diciendo que toda filosofía surge de la necesidad de responder a la pregunta "¿cómo el infinito se convierte en finito?" El planteo desde donde Hegel elabora su respuesta es notable ya que indica, por un lado el carácter inapropiado de esta pregunta y por otro la necesidad de su reformulación. Pues la respuesta es que el primer infinito "es por sí mismo ya tanto finito como infinito", "el infinito sale eternamente hacia la finitud".

De las diferentes lecturas que admite y requiere la Ciencia de la lógica, la presente exposición del concepto de *Dasein* obedece, si cabe decirlo así, a su exposición lineal, es decir, a aquella que surge de la mera consideración de la Doctrina del ser. Esto sugiere que queda al menos pendiente, la posibilidad de volver a pensar lo expuesto desde la preeminencia del concepto. No obstante, lo que este escrito se ha desarrollado pone de manifiesto la posición determinante que adquiere la Ciencia de la lógica al ser mediada en su inicio por *Dasein*.

52 "Aparece" está dicho aquí con la pretendida fuerza del "scheinen" puesta de relieve por Michael Theunissen. Ver: nota 2.

La unidad de ser y pensar que se despliega en el curso especulativo de la obra, encuentra expuestos en las determinaciones del *Dasein* sus momentos constitutivos. Tal "estar siendo" (*Dasein*) de la unidad de ser y pensar es denominada por Hegel "lo lógico" (*Das logische*)[53]. Lo lógico mienta la identidad de ser y pensar concebida en su inseparabilidad desde el inicio.

En *Dasein* convergen la finitización y la infinitud de la idea concebida desde la necesidad del concepto. Finitización significa aquí "apariencia"[54] (*Schein*) fáctica y preeminente de lo que "está siendo" (*Dasein*). Concibe lo finito no en comparación con lo infinito, sino en tanto "está siendo". *Dasein* es finito en sí mismo y, por lo tanto, él es "la contradicción no resuelta".

> Pero lo finito es lo que se supera a sí mismo, y cuando habíamos creído que el concepto debía separase del ser, teníamos precisamente la referencia a sí mismo que es el ser en sí mismo[55].

53 Resulta interesante cotejar con las dificultades que se le presentan Heidegger al querer definir el significado de "lo lógico" en la Ciencia de la lógica y como luego salta al concepto de *Dasein* en Kant obviando la cuestión respecto a la Ciencia de la lógica. Fink, Eugen y Heidegger, Martin: Heraklit. Pág.198 y ss.

54 Tomo la traducción de "Schein" por "Apariencia" siguiendo todas las indicaciones explicitadas por Félix Duque en su publicación de la Doctrina de la esencia. En otro orden, este señalamiento sirve para destacar que Hegel no sitúa el curso de la Ciencia de la lógica en el nivel de la revelación (Offenbarung). Esta consideración resulta clave para establecer un cotejo con la filosofía del último Schelling.

55 Hegel: *Die vollendete Religion:* "Das Endliche ist aber dies sich selbst Aufgehende, und indem wir so den Begriff als getrennt vom Sein hatten betrachten sollen, hatten wir eben die Beziehung auf sich, die das Sein ist an ihm Selbst". Tomo 3. Pág. 274

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HEGEL G. W. F.:

- *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein* (1832), Hg. Hans-Jürgen Gawoll. Felix Meiner. Hamburg. G. W.: Band 21. 1990.
- *Wissenschaft der Logik. Das Sein (1812),* Hg. Hans-Jürgen Gawoll. Felix Meiner. Hamburg. G.W.: Band 11. 1986.
- *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen (1813),* Hg. Hans-Jürgen Gawoll. Felix Meiner. Hamburg. G. W.: Band 11. 1992.
- *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)* Hg. Hans-Jürgen Gawoll. Felix Meiner. Hamburg. G. W.: Band 12. 1994.
- *Jenaer Kritische Schriften (I). Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie.* Hg. Hartmut Buchner und Otto Pöggeler. Felix Meiner. Hamburg G.W.: Band 4. 1968.
- *Jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphysik, Naturphilosphie.* Hg.: Rolf-Peter Horstmann, Felix Meiner. Hamburg. G. W.: Band 7 (1971). 1994.
- *Phänomenologie des Geistes*, Hg. Hans-Friedrich Wessels y Heinrich Clairmont. Felix Meiner. Hamburg. G. W.: Band 9. 1988.
- Vorlesungen: Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Band 9. Hg. Pierre Garniron y Walter Jaeschke. Meiner. Hamburg. 1986.
- *Vorlesungen über die Geschichte der Philosphie*, Eva Moldenauer y Karl Markus Michel, basada en la edición de 1832-1845. Suhrkamp, Frankfurt am Main. en 3 tomos. 3° Edición. 1996.
- *Vorlesungen über die Philosophie der Religion.* Hg.: Walter Jaeschke. Felix Meiner. Hamburg. 1995.

ALBIZU, E.: *Tiempo y saber absoluto.* J. Baudino - UNSAM. Buenos Aires. 1999. Hegel, filósofo del presente. Prometeo, Buenos Aires. 2009.

ARNDT, A. / Iber, Ch. (Hg.): *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*. Akademie. Berlin. 2000.

DUQUE, F.: *Hegel: Ciencia de la lógica. El ser (1812). La Doctrina de la esencia (1813)*. Abada. Madrid. 2011.

DÜSING, K.: *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik,* Bonn: Bouvier, 1976. (Hegel-Studien Beiheft 15).

FERNÁNDEZ, J. E.: *Finitud y mediación.* Ediciones del Signo. Buenos Aires, 2003.

GAETE, A.: *La lógica de Hegel. Iniciación a su lectura*. Edicial. Buenos aires. 1995.

GUZZONI, U.: *Werden zu sich. Untersuchungen zu Hegels "Wissenschaft der Logik"*, Freiburg / München: Alber, 1963.

HEIDEGGER, M. y EUGEN F.: *Gesamtausgabe*. Band 15 (Seminare) Hg. F. W. von Herrmann. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. 1970.

KANT, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, AA. Tomo III. Berlín, 1911.
- *Kritik der Urteilkraft*. A.A.Tomo V. Berlín, 1913.

KIMMERLE, H: *Das Etwas und (s)ein Anderes*. En: *Hegels Seinslogik.* Arndt, A. / Iber,Ch. (Hg.)Akademie. Berlin. 2000.

KRONER, R.: *Von Kant bis Hegel*. Tübingen. Mohr. 1921/24, 2 Vol..

LARDIC, J.-M.: *L'infini et sa logique*. Edit. L'Harmattan. París, 1995.

LEBRUN, G.: *La patience du Concept*. Gallimard. Paris. 1972.

MALABOU, C.: L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique. Vrin. 1996.

MARX, W.: *Hegels Theorie logischer Vermittlung. Kritik der dialektischen Begriffkonstruktion in der "Wissenschaft der Logik"*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1972.

OHASHI, R.: *Zeitlichkeitsanalyse der Hegelschen Logik*. Freiburg/ München: Alber, 1984.

PAREYSON, L. *Ontologia della libertà*. Einaudi. Torino. 1995.

PRUCHA, M.: *Seinsfrage und Anfang in Hegels Wissenschaft der Logik.* En: *Hegels Seinslogik*. Arndt , A. / Ibrt, Ch. (Hg.)Akademie. Berlin. 2000.

SCHEIER, K.: *Die Negation im Dasein*. En*: Hegels Seinslogik*. Arndt, A. / Iber, Ch. (Hg.)Akademie. Berlin. 2000.

STEKELER – WEITHOFER, Pirmin: *Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*. F. Schöningh. Padeborn. 1992.

THEUNISSEN, M.: *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Suhrkamp. Frankfurt am Main. 1978.

LÓGICA Y NIHILISMO EN HEGEL

Vicente Serrano

Aunque en el ámbito de la investigación especializada hace décadas que el esquema simplista de *Kant a Hegel* ha sido abandonado desde distintas perspectivas y aspectos, tanto históricos como estrictamente filosóficos[1], quisiera partir desde esa caracterización del idealismo de Hegel como superación de Fichte y Schelling. Esa aproximación parece operar mediante un esquema simplificado, aparente y superficialmente muy hegeliano, que hace de lo absoluto una síntesis entre una filosofía subjetiva contrapuesta a una objetiva, que serían respectivamente las de Fichte y Schelling. Pero es evidente que mediante esa simplificación no se pretende afirmar que sólo Hegel se haya ocupado de lo absoluto, mientras que Fichte y Schelling se habrían ocupado sólo del sujeto o del objeto. Es una obviedad que ya desde sus primeros escritos tanto Fichte como Schelling se han ocupado de lo absoluto y han construido sus sistemas en torno a esa noción, una obviedad que se hace además todavía más notoria a partir de 1800, es decir, en los años de formación del sistema de Hegel en Jena. Y en ese hay que recordar que la noción de lo absoluto

1 En el ámbito fichteano ese impulso se inicia en el contexto de los trabajos de edición de la *Gesamtausgabe* por la Academia de Ciencias de Baviera, iniciados por Lauth y ya culminados, pero continuados por una amplitud de investigadores de distintas nacionalidades, han permitido rebasar ampliamente ese marco. Otro tanto cabe decir respecto del contexto del que surge filosofía de Schelling y la del propio Hegel. En ese sentido ya Dieter Henrich en los años 60 afirmaba que ese esquema de Kant a Hegel carecía de sentido (Henrich, 1990, p. 12). Y su obra posterior contribuyó en esa misma dirección de manera notable.

es compartida por los tres y por ese movimiento que se acostumbra a llamar Idealismo alemán. Por lo mismo es obvio que cuando se afirma el carácter absoluto del idealismo de Hegel lo que se quiere decir es que, a pesar de haberlo pretendido, ni Fichte ni Schelling alcanzan a pensar adecuadamente lo absoluto, quedando cada uno atrapado por así decir del lado del objeto y del sujeto respectivamente. Y eso es tanto como decir, implícitamente, que entonces solo la filosofía de Hegel es capaz de lograr el objetivo compartido de los sistemas, pensar adecuadamente lo absoluto. Si trasladamos ese esquema a un momento ya maduro, vemos como en la *Ciencia de la Lógica* ese proceso y esa síntesis se logra allí donde la unidad del sujeto y el objeto se da como concepto que es para sí como idea absoluta. En esa presentación madura aparece entonces una estrecha relación entre la noción de la idea absoluta como culminación y expresión de lo absoluto y la reunión de lo subjetivo y lo objetivo, que además adjetivan las dos partes de la *Ciencia de la Lógica*, con lo que, en efecto, todo daría a entender que solo a partir de esa superación dialéctica, pero también cronológica y sucesiva de Fichte y Schelling, hubiera llegado Hegel a la madurez de su sistema, que a su vez culmina el Idealismo como un Idealismo absoluto.

Hay sin embargo un dato que tal vez permita matizar una vez más esa apreciación simplificadora. En el año 1802, por tanto todavía muy lejos de la *Lógica*[2], pero en principio también lejos de la supuesta superación del lado objetivo, es decir, del schellinguiano,[3] Hegel ya ha esbozado una noción de idea y de razón que se aproxima extraordinariamente a las nociones de encontramos en la *Ciencia de la*

2 Aunque es necesario mencionar que precisamente ya en ese mismo año de 1802 hace un primer anuncio de una *lógica*, que sin embargo no llegará a realizar. (Jaeschke, 2003, p. 221)

3 Hay sin embargo indicios claros de que de hecho en esas fechas Hegel está ya lejos de Schelling de lo que cabe suponer (Duque, 1990, p. 29) y ello a pesar de que supuestamente el *Escrito de la diferencia* está concebido desde posiciones schellinguianas y de que Schelling mismo considere el *Escrito de la diferencia* como una defensa de su propia filosofía en la carta que le dirige a Fichte el 15 de enero de 1802. (Fichte-Schelling, p. 106)

Lógica. En efecto en *Fe y Saber*[4], la obra dedicada a criticar las filosofías de la reflexión de la subjetividad, Hegel afirma de forma reiterada que Kant roza la idea y la verdadera especulación, pero señala también de forma repetida que no es capaz de abandonar el carácter formal al permanecer atrapada en la reflexión. Y en ese mismo contexto hace la siguiente caracterización del pensamiento de Fichte: "De aquí se sigue que el verdadero carácter del pensamiento es el de la infinitud […] esta infinitud abstraída de la infinita sustancia es aquello que Fichte puso al acceso de nuestra cultura de la subjetividad como Yo o pura autoconciencia, puro pensamiento, es decir, como el eterno actuar y producir de la diferencia, pero que el pensamiento reflexivo conoce solo como producto" (Hegel, 2007, p. 102). Pero para Hegel, de modo análogo a lo que denuncia respecto de Kant, la filosofía de Fichte, en la medida en que comparte con la kantiana su condición de ser una filosofía de la reflexión, no es capaz de pensar la diferencia, a la que considera como un producto y una abstracción. Es decir, no es capaz de pensar la verdadera identidad y la verdadera infinitud.

Lo que Hegel entiende en estas fechas por verdadera infinitud es casi una de las ideas centrales de la obra, pues es siempre torno a ellas como se articulan sus críticas de las filosofías de la subjetividad de la reflexión, en las que de manera audaz es capaz de reunir a Fichte y Kant con Jacobi. Pero lo que resulta especialmente notable desde la perspectiva de nuestra aproximación es que en distintos momentos de la *Ciencia de la Lógica*[5] puede encontrarse una argumentación análoga y en términos casi idénticos. De hecho, al comienzo mismo y atribuyendo al pensamiento reflexivo el error fundamental que ha generado la mala comprensión de la lógica misma, lo define así: "conviene saber con exactitud lo que significa esta expresión (pensamiento reflexivo), que se emplea corrientemente como palabra de hondo sentido. Hay que entenderlo generalmente como

4 En lo que sigue citaremos esta obra partir de la segunda edición de la versión en español publicada en Madrid por Biblioteca Nueva en 2007.

5 En lo que sigue citaremos por la versión en español de Mondolfo en ediciones Solar de 1982.

el entendimiento que abstrae y por lo tanto separa y que insiste en sus separaciones." (Hegel, 1982, p. 43). Y algo más abajo afirma que ese momento, el mismo del que nos decía en *Fe y saber* que rozaron tanto Kant y Fichte y no alcanzaron por quedarse en la forma, fue precisamente el de la negatividad: "el gran paso hacia el verdadero concepto de la razón" (Hegel, 1982, p. 44).

Por lo demás completa esa observación aludiendo al mismo hecho que había señalado ya en *Fe y saber*, a saber, que Kant había rozado el concepto de razón, pero no lo había alcanzado precisamente por mantenerse en esa posición subjetiva de la reflexión: "Esta filosofía comenzó también por permitir a la razón que expusiera sus determinaciones deduciéndolas de sí misma. Pero la posición subjetiva de dicha tentativa no le permitió cumplir su propósito. Luego esta posición, y con ella también todo comienzo y elaboración de la ciencia pura fueron abandonados" (Hegel, 1982, p. 45). Por lo tanto Hegel mantiene en ese aspecto la misma posición ya alcanzada en *Fe y Saber*, al considerar el carácter subjetivo el principal obstáculo para alcanzar lo absoluto. Hay que admitir entonces que esa coincidencia en las dos obras en lo que respecta a las filosofías de la subjetividad constituye al menos una prueba indirecta de que en *Fe y Saber* ha vislumbrado ya Hegel el lugar al que se quiere dirigir y al que debemos suponer que llega en la *Lógica*, por más que en 1802 le falte todavía mucho camino por recorrer hasta alcanzar la madurez y la configuración final del sistema.

Es a partir de ahí desde donde cobra sentido preguntarse por las relaciones entre lógica y nihilismo, pues en *Fe y saber* precisamente la tarea de la filosofía es definida por Hegel como nihilismo[6]. La pregunta es entonces ¿qué queda de ese nihilismo una vez recorrido el camino y realizado el plan en la propia *Ciencia de la*

6 Sobre el contexto en el que emerge el término y la recepción por parte de Hegel remitimos al trabajo de Pöggeler (1974). Para un tratamiento más general a la entrada dedicada al nihilismo en el volumen 4 de *Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, (1978, pp. 371-410)

lógica más de una década después? En un pasaje bien conocido de *Fe y Saber* leemos: "Jacobi dice: o Dios es y es fuera de mí, un ser vivo, consistente para sí, o yo soy Dios. No hay un tercero". Pero sí hay un tercero, dice por el contrario la filosofía, y es filosofía porque de Dios se predica no sólo un ser sino también un pensamiento, es decir, Yo, y lo conoce como absoluta identidad de ambos" (Hegel, 2007, p. 148). Se trata literalmente de la tarea de la filosofía, una descripción que debe completarse con lo afirmado de manera explícita unas líneas más arriba: "Ya se ha mostrado antes por qué la filosofía de Jacobi aborrece tanto el nihilismo que encuentra en la de Fichte. Pero en lo que se refiere al sistema de Fichte, la tarea del mismo reside en el puro pensar. Pero no es capaz de culminarla, porque ese puro pensar permanece solo a un lado y entonces esa infinita posibilidad tiene a la vez frente a si y consigo una infinita realidad". (Hegel, 2007, pp. 147-48).

Es notable esa descripción que encontramos del nihilismo como puro pensar y la tarea y la caracterización desplegada en la *Ciencia de la lógica* como "pensamiento puro". En ese punto, formalmente hablando, se podría afirmar que la *Lógica* cumple ese programa esbozado en 1802, y no solo por la coincidencia en las tareas, sino también o incluso por el hecho de que algunas de las descripciones que se encuentran en una y otra obra parecen ser coincidentes[7]. Claro que hay una diferencia fundamental en el hecho de que a ese pensamiento puro se le defina en la *Ciencia de la Lógica* como metafísica. La pregunta sería entonces: ¿en qué medida se puede caracterizar todavía a la *Ciencia de la Lógica* como nihilista? O por expresarlo más claramente: ¿sigue siendo nihilista esa ciencia del pensar puro definida en la *Ciencia de la Lógica*? Y la respuesta no debería depender únicamente entonces del hecho de que esa tarea

7 Sin pretender hacer un catálogo de esas coincidencias, no está de más recordar que coincidencias como la caracterización del infinito como infinito bueno, o la asunción de la negación como determinación a partir de la conocida definición de Spinoza, o incluso la descripción del Viernes Santo especulativo, que puede encontrarse de nuevo en la *Enciclopedia* transformada y simplificada como dolor de la negatividad. (Hegel, 2005, p. 590)

se convierta, como de hecho ocurre entre 1804 y 1809, en metafísica (Duque, 1990, pp. 92-93), superando así la posición subjetiva que lastraba el Idealismo transcendental y a la que en principio habría que asociar el nihilismo. Ni tampoco puede depender de que la culminación de esa tarea se identifique con la divinidad, y desde luego con a una divinidad nada panteísta, como la de Spinoza, o muy lejana ya de una divinidad moral como la de Fichte, que son las que Jacobi tenía en mente al caracterizar de nihilista la filosofía de Fichte como culminador del proceso ilustrado. En la versión de la *Enciclopedia* Hegel es muy contundente en su caracterización de la divinidad por contraposición a Spinoza. Nos dice incluso que Spinoza no alcanzó a pensar a Dios adecuadamente por la misma razón por la que Lessing era considerado ateo y en el fondo protonihilista por Jacobi, a saber, por no haber alcanzado la concepción de un Dios personal, que sería la del cristianismo. (Hegel, 2002, pp. 71-72) Una definición que es coincidente con la que nos da de la Idea absoluta en la *Ciencia de la lógica*: "El concepto no es solamente *alma,* sino libre concepto subjetivo, existente por sí, y que, por ende, tiene la *personalidad*… Por consiguiente la lógica representa el movimiento propio de la idea absoluta, sólo como el *Verbo* originario" (Hegel, 1982, p. 725; Hegel, 2005, p. 167).

La cuestión es si resulta posible caracterizar la *Lógica* como nihilista, incluso a pesar de su adjetivación como metafísica y a pesar de esa reconsideración de la divinidad. Y ello sería posible siempre y cuando en esa metafísica, asociada a la definición del Dios personal y creador, algo que jamás asumieron Fichte o Schelling, pudiera contenerse el núcleo del elemento nihilista presente en *Fe y Saber*. La subjetividad de Fichte que se critica en *Fe y saber* y que se recoge en términos análogos en la *Lógica*, se articula precisamente en su coincidencia con el tipo de subjetividad que Fichte comparte con Kant y con Jacobi, a saber, la de una finitud que sitúa frente a sí una infinitud que es igualmente finita. Como tal el problema de Jacobi, el de Kant y el de Fichte mismo, no es entonces tanto el de la subjetividad, sino el de una determinada forma de presentar la

subjetividad en la que ésta es puesta como es contrapuesta al objeto, y en el que la infinitud de éste es en realidad concebida como una nueva finitud. Es decir, que el problema reside en pensar una subjetividad finita, al igual que el problema de una filosofía como la de Spinoza es la de pensar un infinitud que tampoco lo es. Si atendemos a la crítica de Hegel al Dios de Spinoza nos encontramos con que es análoga a la realizada a las filosofía de la subjetividad, a saber: "Esto hace que frente a esa identidad abstracta (el Dios de Spinoza) se mantenga la diferencia de ambas determinaciones, es decir, que enfrente de lo infinito se mantenga la existencia y la representación de lo finito". (Hegel, 2002, p. 114). Aunque el razonamiento es algo más complejo que el utilizado en *Fe y saber*, puesto que presupone ya todo el sofisticado despliegue de la lógica en uno de cuyos momentos emerge, la conclusión es la misma. Y por ello la definición que finalmente de la Idea absoluta, la que permite caracterizar a su idealismo como absoluto, apela de nuevo a la subjetividad, que es caracterizada, en coincidencia notoria con la definición del nihilismo en *Fe y Saber*, precisamente como la tarea de la filosofía: "La idea absoluta es el único objeto y contenido de la filosofía. Por cuanto contiene en sí *toda determinación* y su esencia consiste en volver a sí a través de su autodeterminación particularización, tiene diferentes configuraciones, y la tarea de la filosofía es reconocerla en éstas" (Hegel, 1982, p. 725). En la *Enciclopedia* esa coincidencia es aún más manifiesta, pues ahora, en contraposición directa con Jacobi, se afirma: "Pero, aparte de esta subjetividad falsa y finita que se coloca enfrente de la cosa está la subjetividad que en su verdad es inmanente a la cosa y que en cuanto subjetividad infinita es la verdad de la cosa misma" (Hegel, 2002, p. 67). Por lo tanto el problema de las relaciones entre lógica y nihilismo se traslada a esa nueva noción de subjetividad[8] que es la que define la segunda parte, y la cuestión es determinar

8 Remitimos en este punto a la interpretación de Düsing, para quien el desarrollo dialéctico de las categorías en la *Lógica* aparece como explicación de las diversas etapas del pensar sobre sí mismo que se revela como subjetividad creadora, en la que la lógica entera se convierte en "una teoría de la subjetividad, pura, absoluta en infinita" (Düsing, 2002, p. 119) y su sistema en "una ontoteologia de la subjetividad". (Düsing, 2002, p. 120)

en qué medida esa subjetividad infinita, esa subjetividad buena y no unilateral, conserva los rasgos nihilistas de 1802, o si los conserva.

Habría desde luego un sentido amplio del término nihilismo en el que se podría decir que la *Lógica* como metafísica seguiría siendo nihilista, si por tal cosa entendemos esa noción elaborada masivamente a partir del uso que del término hace a partir de Nietzsche para caracterizar a la modernidad. En ese uso el nihilismo se confunde con modernidad y con secularización y no hay duda de que el sistema hegeliano, a pesar de las afirmaciones acerca de la divinidad que mencionábamos más arriba, representa tal vez la cumbre, en lo que a la filosofía sistemática se refiere, de ese tipo de filosofías. De algún modo ese nihilismo en sentido amplio estaría vinculado al Viernes Santo especulativo que también presenta en *Fe y saber* y que vuelve a reproducir en términos análogos en la *Enciclopedia* (Hegel, 2005, p. 590), y por tanto también a la muerte de Dios como en el caso de Nietzsche, incluso a pesar de que la muerte de Dios de la que hablan ambos se refiera a cosas distintas (Duque, 1989, p. 400). Pero a una conclusión como esa, demasiado general, podría llegarse al margen del uso de la palabra nihilismo por parte de Hegel y de la caracterización que allí se da, y depende de otro tipo de consideraciones demasiado amplias y generales. Nuestro objetivo aquí tiene que ser obviamente más reducido y pretende atenerse únicamente al propio texto hegeliano, con el fin de confirmar desde él si se sostiene o no esa afirmación general que tiene que ver con la filosofía moderna y con el uso posterior del término nihilismo a partir de Nietzsche.

En 1802 el uso del término nihilismo es mucho más acotado y preciso que ese otro generalizado a partir de Nietzsche, y es necesario indagarlo en Jacobi tal como éste lo caracteriza en la *Carta a Fichte*, porque es ese y no otro el que tiene en cuenta Hegel. El pasaje de Jacobi donde se afirma dice lo siguiente: "no debería disgustarme cuando quieren llamar quimerismo a lo que yo opongo al idealismo al que yo acuso de nihilismo". (Jacobi, 2009, p. 517). Si tenemos

en cuenta el contexto en el que aparece la *Carta* y mantenemos a la filosofía de Hegel como idealista, y parece que nadie negaría tal cosa, entonces en una primera instancia no habría duda de que ese término debería acoger también a Hegel y a la *Lógica*[9]. Más teniendo en cuenta que esa polémica de Jacobi surge como continuación de otras que la precedieron y a las que completa, especialmente la del panteísmo de la década de los 80 frente a Lessing y Spinoza. Y en esa polémica la cuestión decisiva no era para Jacobi sólo el acosmismo, como puede darse a entender en el término nihilismo, sino más bien el carácter racional y sistemático de la filosofía, que era la que llevaba necesariamente al fatalismo, de ahí al ateísmo y de ahí, finalmente en la versión de Fichte, al nihilismo. Por lo tanto, en la acepción de Jacobi que recoge Hegel, que hace suya en 1802 y que no ignora, nihilismo tiene que ver con el carácter racional y sistemático de la filosofía y del saber, rasgos que presenta tanto el proyecto de 1802 como de manera notable y notoria en *Lógica*. Lo decisivo no es entonces, o no sólo, la cuestión del acosmismo, que el mismo Hegel rechaza y mediante el cual caracteriza al spinozismo, ni tampoco el papel asignado a la nada por Jacobi o por Hegel mismo al comienzo de la *Lógica*, sino más bien esa esa dimensión racional de lo real cuando la razón no asume una instancia ajena a sí misma y que es caracterizada como subjetividad[10].

Sabemos que Jacobi acusa recibo la *Lógica*, que dice haber leído por encima, sin que sobre la misma vuelva a recaer una nueva polémica que fuera prolongación de las mantenidas contra Kant, Fichte y Schelling, aunque indirectamente cabe entender

9 Y como tal siguió levantando sospechas también parar el mismo Jacobi (Riedel, 1978, p. 390). Por lo demás es notorio que la consideración de lo que el Schelling tardío llamó filosofía *negativa* está cargada por una importante consideración que lo aproxima a lo pensado por Jacobi como nihilismo, lo que explica que Schelling fuera llamado a Berlín para combatir sus efectos en la izquierda hegeliana sospechosa de nihilismo.

10 ´Más allá de la notoria distinción entre causa y fundamento que Hegel parece asumir de Jacobi (Duque, 1990, p. 99), lo cierto es que la descripción y crítica a Fichte que ofrece Jacobi, a partir de la peculiar etimología de *Vernunft,* en su *Carta a Fichte* (Jacobi, 2009, p. 509) podría ser aplicable literalmente a Hegel.

que mantiene una posición similar a la luz de lo que expresa en su correspondencia en 1817 en relación a Hegel[11]. Dieter Henrich llama la atención sobre el hecho de que en la segunda edición Hegel sustituye las referencias a Parménides por una larga consideración dedicada a Jacobi. (Henrich, 1990, p. 72). En esa versión del texto la explicación de la igualdad entre el ser y la nada, la explicita precisamente Hegel mediante Jacobi: "Ellos son, como Jacobi describe tan ricamente, resultados de la abstracción; son expresamente determinados como *indeterminados,* lo cual —para volver hacia su más simple forma— es el ser. Pero precisamente esta *indeterminación* es lo que constituye la determinación de ellos; en efecto, la indeterminación es lo opuesto de la determinación; por lo tanto, como lo opuesto, es ella misma lo determinado o negativo, y justamente lo negativo puro, completamente abstracto. Esta indeterminación o negación abstracta, que de este modo el ser tiene en sí mismo, es lo que tanto la reflexión exterior como la interior expresan, en cuanto lo ponen [al ser] como igual a la nada, y lo declaran un vacío ente de razón, una nada. O bien, si puede uno expresarse así, puesto que el ser es lo que carece de determinación, no es la determinación (afirmativa) que él es, no es el ser, sino la nada" (Hegel, 1982, p. 91).

De hecho en la *Carta a Fichte* Jacobi había utilizado los términos vacío y nada para referirse a lo absolutamente indeterminado (Jacobi, 2009, p. 518), es decir, la misma caracterización que da Hegel en el libro de I de la *Lógica*. Si se compara esa consideración de la inmediatez a partir de Jacobi con la disyuntiva recogida en *Fe y saber*, también a partir de la definición de Jacobi, resulta evidente una analogía entre esa disyuntiva y la igualdad establecida al comienzo de la *Lógica* entre el ser y la nada. La disyuntiva que establece Jacobi es entre Dios y la nada. Pero para Hegel, tanto en *Fe y saber*, como en la *Lógica*, el Dios de Jacobi es también un absoluto indeterminado. En el año 1817, en la reseña del tercer volumen de la obra de Jacobi,

11 En carta de 30 del 5 de 1817 Jacobi, ya casi al final de su vida, reconoce que el sistema de Hegel ha ido más allá del fatalismo y ha alcanzado un sistema de la libertad, pero en realidad en el misma senda que estos. (Gawoll, 2000, p. 108)

además de hacer un elogio de su filosofía, que contrasta abiertamente con la crítica contenida en *Fe y saber*, vuelve sin embargo a recordar ese aspecto fundamental del concepto jacobiano de Dios, el de permanecer como absoluto indeterminado. Y en la nueva edición de la enciclopedia reitera, en el mismo sentido: "Pero esa naturaleza verdadera del pensamiento esencial, superar en la mediación incluso la mediación, eso no lo ha captado Jacobi, de donde se sigue que el atinado reproche que dirige al entendimiento meramente reflexivo, lo toma equivocadamente como un reproche que toca al pensamiento en general y, por consiguiente, también al pensamiento racional." (Hegel, 2005, p. 153)

En la medida en que la igualdad entre el ser y la nada depende de esa indeterminación, la disyuntiva entre Dios y la nada es entonces perfectamente equivalente a la disyuntiva entre el ser y la nada con la que Hegel inicia la *Lógica* del ser. Pero recordemos que la respuesta de Hegel en *Fe y Saber,* a la que además describe como la tarea de la filosofía y del nihilismo, es precisamente la de afirmar que sí hay un tercero y que ese tercero consiste básicamente en la idea de razón como buena infinitud y como negatividad. En la *Lógica*, al hilo de la explicación de la buena infinitud Hegel vuelve a expresarse en los mismos términos y afirma: "de la contestación a esta pregunta depende en general si se da una filosofía" (Hegel, 1982, p. 135). Pero antes había afirmado, resumiendo de manera muy precisa el plan y el contenido mismo de la *Lógica*: "La verdadera infinitud [considerada] así en general, en tanto *existencia* puesta como *afirmativa* frente a la negación abstracta, es la *realidad* en un sentido más alto que la determinada antes como *simple;* aquí ha logrado un contenido concreto. Lo finito no es lo real, sino que lo es el infinito. De este modo la realidad se halla ulteriormente determinada como esencia, concepto, idea, etc." (Hegel, 1982, p. 132). Si tenemos en cuenta que esta afirmación está hecha precisamente allí donde se ha salido de esa disyuntiva y se ha iniciado el proceso que describe ese tercero entre el ser y la nada, no parece muy desacertado considerar que la diferencia, aunque desde luego no es poca, está precisamente

en haber sido capaz de organizar el conjunto de la *Lógica* a partir de un plan cuya idea está ya en germen en 1802.

Pero de ser esto así, resulta notable que el carácter absoluto del Idealismo de Hegel no lo es ya sin más a partir de esa secuencia que había superado primero lo subjetivo y luego lo objetivo. Pues de hecho en 1802 el esquema está ya operando y sabemos que implícitamente y en él lo decisivo no es esa secuencia, sino más bien la solución del problema del Idealismo, problema compartido por Fichte, por Schelling y por Hegel mismo, es decir, el tránsito de lo infinito a lo finito, asunto este que se vincula a la noción misma de racionalidad, ambas ya presentes de manera clara en *Fe y Saber* y caracterizadas como nihilismo. Desde ese punto de vista nihilismo es la tarea de la una filosofía en la que la razón no permita ningún resto de irracionalidad. En 1804 tanto Fichte como Schelling habían dado una respuesta justamente en la otra dirección, pero ambos desde una filosofía que era también de lo absoluto. En su *Doctrina de la ciencia* de ese año Fichte había reiterado el salto per *hiatum irrationalem* en ese tránsito de lo infinito a lo finito, señalando lo infinito como lo incomprensible (Fichte, 2005, p. 150). En *Filosofía y Religión* Schelling tampoco había encontrado mejor solución para explicar ese tránsito que la *caída*. Hegel reúne aquí ambas filosofías: "La esencia de la filosofía ha sido puesta a menudo, por los que están ya familiarizados con el pensamiento, en la tarea de contestar a la pregunta: *¿cómo el infinito sale de sí mismo y llega a la finitud?* — esto, se cree, no puede hacerse *comprensible*" (Hegel, 1982, p. 135). Y más abajo: "pero ya se ha mostrado, y aun sin entrar más en la determinación de lo finito y el infinito, es evidente de modo inmediato, que el infinito, en el sentido en que se halla tomado por aquella reflexión —vale decir como opuesto a lo finito— precisamente porque le es opuesto, tiene en él su otro, y por lo tanto ya es limitado y finito él mismo, o sea, es el falso infinito. La respuesta a la pregunta: *¿cómo el infinito se convierte en finito?,* es por lo tanto la siguiente, que no *se da* un infinito que sea *primero* infinito, y sólo luego tenga la necesidad de convertirse en finito y llegar a la finitud, sino que él es por sí mismo ya tanto finito

como infinito…", para finalmente concluir: "por lo tanto no hay que contestar tal pregunta, sino que hay que negar más bien las falsas presuposiciones que ella contiene, vale decir la pregunta misma". (Hegel, 1982, p. 136).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FICHTE, J. G. *Exposición de la Doctrina de la Ciencia de 1804*. Traducción, introducción y notas de Juan Cruz. Pamplona, 2005.

FICHTE-SCHELLING. *Correspondencia completa*. Traducción de Raúl Gutierrez y Hugo Ochoa. En http://www.filosofia.ucv.cl/pdf/Fich-Schelltotal.pdf

GAWOL, H.J. "Der logische Ort des Wahren. Jacobi und Hegles Wissenschaft vom Sein". En: ARNDT, A./ IBER, Ch. (Eds.) *Hegels Seins Logik. Interpretationen und Perspektiven*. Berlin: Akademie Verlag, 2000, 90-108.

DUQUE, F. *La especulación de la indigencia*. Madrid: Ediciones Granica, 1990.
- *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Madrid: Akal, 1998.
- (ed.) *Hegel: La Odisea del espíritu*. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2010.

DÜSING, K. *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*. Bonn: Bouvier Verlag, 1995.
- "La subjetividad en la filosofía clásica alemana de Kant a Hegel. Una panorámica a modo de programa". *Azafea. Revista de filosofía*, (4) 2002, 97-121.

HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1982.
- *Diferencia entre el sistema de la filosofía de Fichte y Schelling*. Introducción, traducción y notas de Alejandro Rodríguez Tous. Madrid: Alianza, 1989.
- *Fe y saber. O la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*. Traducción, Introducción y notas de Vicente Serrano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- *Lógica*. Madrid. Traducción de Antonio Zozaya. Barcelona: Ediciones Folio, 2002, Vs.
- *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas en compendio. Para uso de sus clases.* Traducción, Introducción y notas de Ramón Valls. Madrid: Alianza Universidad, 2005

HENRICH, D. *Hegel en su contexto*. Caracas: Monte Ávila, 1990.

JACOBI, F.H. "Carta de Jacobi a Fichte" Presentación, traducción y notas de Vicente Serrano. En *La polémica del ateísmo. Fichte y su época*. Madrid: Dickynson, 2009, 503-544

JAESCHKE, W. *Hegel Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart-Weimar: Metzler Verlag, 2003.

KOBE, Z. "Die Auferstehung des Begrtiffs aus dem Geiste des Nihilismus oder Hegels spekulativer Karfreitag". *Filozofski vestnik* (26) 2005: 113-128

PÖGGELER, Cf. Pöggeler, O. "Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion". En: *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*. Darmstadt: WBG, 1974

RIEDEL, M. "Nihilismus". En: BRUNNER, O., CONZE, W.,

KOSELLEK, R. *Geschichtliche Grundbegriffe Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland.* Stuttgart: Klett-Cotta, 197, 4, 371-411.

LA PALABRA DE HEGEL Y EL SILENCIO DE VICTOR COUSIN*

Patrice Vermeren

"Victor Cousin me sacó algunos peces pero los ahogó en su salsa"
Hegel

"Después de haber sido conquistador, después de haberse desplegado por completo, se gasta, ha cumplido su ciclo, se ha conquistado a sí mismo: ese día, se retira del escenario del mundo, porque, entonces, se ha vuelto inútil para la humanidad"
Victor Cousin, *citado por* Sarmiento

"Correspondencia entre Hegel y Cousin. Entre 1822 y 1844, nacimiento de la filosofía en la edad del funcionariado europeo. El discurso hegeliano habrá presidido a ese nacimiento, al menos en la medida en que un discurso pretende presidir. Ese discurso sobre el Estado es también, indisociablemente, un sistema onto-enciclopédico de la *Universitas*"
Jacques Derrida

¿Puede ser que el hegelianismo haya tenido el sabor de un plato prohibido, en Francia o en Sudamérica? ¿Qué es lo que llega de la filosofía de la historia alemana cuando es importada y naturalizada por otra tradición filosófica, y cuando el "pasador" es Victor Cousin? Las relaciones de Victor Cousin con Hegel y la filosofía alemana han sido ampliamente comentadas, especialmente por Jacques d'Hondt,

Jean-Pierre Cotten, Renzo Ragghianti y Guido Oldrini[1]. Y en cierto modo las tesis defendidas tienen una estructura homogénea: todas buscan subrayar la indigencia de la lectura de los pensadores del otro lado del Rhin por Cousin, que no hablaba alemán, a partir de la famosa ocurrencia de Hegel al recibir las clases estenografiadas que dictaba Cousin en la Sorbona en 1827 y 1828: "me sacó algunos peces pero los ahogó en su salsa"[2]". Juicio feroz, si se sigue la metáfora hasta oponer las aguas claras del Spree, en las que nadarían los peces conceptuales de Hegel en Berlín, y las aguas sucias del Sena, en las que los cocinaría Cousin en la Sorbona, lo que Pierre Leroux expresa de otra manera: "No juzgamos a Hegel a partir del señor Cousin, aunque para nosotros la filosofía de Hegel es solidaria de los errores teóricos y prácticos de su discípulo. Admitimos de buena gana que el señor Cousin se parece a un muy hábil obrero que hubiese viajado a otras naciones, trayendo, de varios tipos de máquinas vistas por él, piezas muy bellas y talladas admirablemente, pero sin haber podido adivinar con precisión la relación que hace que, en los modelos, sean máquinas. Las piezas que nos mostró son bellas, sin duda, y fueron pulidas con arte; pero no encajan, y no generan, una vez reunidas, ningún mecanismo"[3].

Ahora bien, quisiera detenerme en este enunciado de Hegel, para subrayar su destino paradójico, en el sentido etimológico del término: que va contra la *doxa*.

En primer lugar para mostrar que, y es una primera paradoja, la

1 * Traducción de Antonia García Castro. Primera versión en *Cuadernos Filosoficos*, Rosario, 2008, y en Ulrich Johannes Schneider (comp.): *Der Französiche Hegel*, Berlin, Akademie Verlag, 2007.

Jean-Pierre Cotten: *Autour de Victor Cousin*, Besançon, ALUB n°469/ Les Belles Lettres, 1992; Jacques d'Hondt: *Hegel*, Paris, Calmann-Lévy, 1998; Renzo Ragghianti: *La tentazione del presente*, Napoli, Bibliopolis 1997; Guido Oldrini: *Hegel y e l'hegelismo nella Francia dell'Ottocento*, Milan, Guerini e Accociati, 1991.

2 Según un artículo de Karl Michelet publicado en *Der Gedanke*, Berlin, mayo de 1862.

3 Pierre Leroux: "Du cours de philosophie de Schelling", *Revue indépendante*, mayo de 1842, reedición Paris, Vrin-Reprise 1982, p. 67.

filosofía alemana y particularmente la de Hegel llegará, inicialmente, a muchos lugares del mundo en la primera mitad del siglo diecinueve, por la mediación de Cousin y de sus discípulos. Esto se podría decir, por ejemplo, junto a Susana Villavicencio, de los países del Río de la Plata, en donde Domingo Sarmiento, en ese entonces exiliado en Chile, más tarde presidente de la República Argentina, publica en 1843 un libro que se convertirá en el breviario de la emancipación de todas las repúblicas latinoamericanas contra el despotismo de los caudillos: *Facundo*, subtitulado *Civilización y barbarie*. Todo este texto se funda en una filosofía de la historia inspirada en Hegel a través de Cousin y de Guizot, que son explícitamente nombrados, y especialmente el curso que impartió en 1828 del que usa una cita para abrir un capítulo dedicado al dictador Facundo y a su doble, Rosas: "Después de haber sido conquistador, después de haberse desplegado por completo, se gasta, ha cumplido su ciclo, se ha conquistado a sí mismo: ese día, se retira del escenario del mundo, porque, entonces, se ha vuelto inútil para la humanidad[4]". Esta idea según la cual el gran hombre no es un individuo, sino el que representa las necesidades de los hombres de su tiempo, el pueblo que se ha hecho hombre, encierra la teoría del gran hombre de Hegel, en su versión popularizada por Cousin, y es la que dirige la puesta en escena del caudillo Facundo, en la que cada cual reconoce en esa época al caudillo Rosas, que no es sino el gran hombre que encarna el pueblo de los gauchos, la barbarie como principio y la regresión del progreso. Pero, a la vez, y por eso mismo, los días del dictador están contados: aplicada a la Argentina, la filosofía de la historia de Hegel, bajo los trajes de Victor Cousin, describe como necesaria la tiranía de los Facundo y de los Rosas, pero también predice su derrota fatal, porque no son más que encarnaciones efímeras del pasado[5].

---

4 Victor Cousin: *Cours de l'histoire de la philosophie*, décima clase del 26 de junio de 1828, Paris, Pichon et Didier, 1828, reedición Patrice Vermeren, *Corpus des Œuvres philosophiques de langue française*, Paris, Fayard, 1991.

5 Susana Villavicencio: "Sarmiento y la emergencia de la nación cívica", *Relatos de la Nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, Francisco Colom (comp), Instituto de Filosofía- CESIC/ Biblioteca Valenciana, 2004. La octava "Palabra simbólica " del *Dogma socialista* (1846) de Echeverría también

El hecho de que la filosofía de Hegel atraviese el Atlántico bajo los trajes de Cousin (y es sabido que más tarde Barbey d'Aurevilly dirá de Cousin: en filosofía es un pobre el que estafó sus trajes: fue a pedir limosna a la puerta de Hegel, quien se la dio, y volvió para hacer, con los centavos de Hegel, moneda falsa en París[6]), está atestado en varios textos, aunque el eclecticismo de Cousin sea a veces conocido a través de la lectura de sus detractores, Leroux o Lerminier[7]. He tomado como referencia una configuración filosófica en Argentina en donde el hegelianismo cousiniano parece haber sido situado bajo la condición de fidelidad a los principios de la Revolución Francesa. Pero también, y esto constituye una segunda paradoja, la importación de las doctrinas germánicas en la tierra nueva de América puede ser vivida negativamente y como freno a la emancipación política del colonialismo español.

En consecuencia, la cuestión vuelve a plantearse de esta manera: ¿Qué ocurre con la filosofía de Hegel en su travesía del Rhin o del Atlántico, en el silencio que rodea su nombre en las clases de historia de la filosofía que imparte Victor Cousin? ¿De qué manera, afirmando que la historia de la filosofía es el reflejo de la quintaesencia de la historia de la humanidad, transformando la historia de la filosofía en filosofía de la historia, identificando la filosofía de la historia con la filosofía a secas, el eclecticismo puede exportar doctrinas más alemanas que francesas para legitimar a la vez, en el Río de La Plata, la libertad contra el despotismo, y, en la isla de Cuba, la conservación del orden colonial contra la emancipación? Se trata de interrogar la doble paradoja de un Hegel en el espejo de Victor Cousin. O sea, la polémica filosófica sobre el eclecticismo

---

encuentra directamente su inspiración en la definición del gran hombre por Cousin; ver también Patrice Vermeren: "Sarmiento: *No se puede matar las ideas*", *Filosofías del Exilio*, Edeval, Valparaíso, 1993.

6 Old Nol (seudónimo de Jules Barbey d'Aurevilly): "Quarante médaillons de l'Académie", *Le Nain jaune*, septiembre-octubre de 1863.

7 Sobre Lerminier, ver Eric Puisais: *La naissance de l'hégelianisme français, 1830-1870*, prólogo de Jacques D'Hondt, Paris, L'Harmattan, 2005 ; y Patrice Vermeren : « L'ambitieux Lerminier ? », *Corpus*, revista de Filosofía, Paris, n° 60, 2011.

que se desata en los diarios de La Habana entre 1839 y 1840, fuertemente centrada en la importación en el Caribe de un fatalismo histórico venido de Alemania y naturalizado francés para impedir la emancipación intelectual y política del pueblo cubano.

I

La polémica filosófica en la isla de Cuba

¿Cómo empieza esta polémica? Con un artículo de José Zacarias González del Valle publicado por *Noticioso y Lucero* el 16 de septiembre de 1839[8], y que no es sino la reproducción parcial, traducida al castellano, del prólogo a la tercera edición de los *Fragmentos filosóficos* de Victor Cousin. Sobresale de este extracto, que el mundo entero (Bekkers, Schelling, Wendt –en Alemania–; Limberg y Henry, Ripley así como Brownson –de Nueva York a Boston–; Galuppi, Mancino, Poli, Rosmini –en Nápoles, Palermo, Padua, Roma–) retoma ampliamente la "nueva filosofía de París" (expresión de Stendhal), y que ésta va conquistando el planeta mediante el reconocimiento de su pretensión de convertirse en la filosofía del tiempo presente.

A este artículo, José de la Luz y Caballero –conviene subrayar que viene llegando de un viaje a París, Londres, Edimburgo (en el que visita a Walter Scott), Berlín, Dresde, Viena, Roma, Florencia, Milano, con un regreso a Cuba vía Nueva York[9], y que es el traductor de Volney – responde el 3 de octubre de 1839 en el *Diaro de la Habana*[10]

8 Tulio (José Zacarias González del Valle): « Defensa del Eclecticismo de Cousin », *Noticioso y Lucero*, Septiembre 16 de 1839, publicado por segunda vez en Juan de la Luz y Caballero y otros: *La polémica filosófica*, La Habana, Editorial de la Universidad de La Habana, 1946 tomo III, pp. 3-7.

9 Ver *Perfíl histórico de las letras cubanas desde los orígenes hasta* 1898, La Habana, Editorial Pueblo y Educación, 1990, p. 107.

10 Juan de la Luz y Caballero: « Primera refutación a Tulio sobre el eclecticismo de Cousin », *Diario de La Habana,* Octubre 3 de 1839, publicado también en *La polémica filosófica*, op.cit. pp. 8-29.

acusando a José Zacarias González del Valle de haber truncado el texto de Cousin, y al mismo Cousin de haber presentado las repercusiones de su filosofía bajo una luz falsamente favorable. Porque el hecho es que las críticas se alzan desde todos lados: Broussais, Lerminier, Azaïs, los dos Comte en Francia, Wendt, Schelling, Bekkers, Grusse, Schleiermacher, Savigny en Alemania, Hamilton en Inglaterra, los suizos, los italianos etc... Todos se oponen, según José de la Luz y Caballero, a la idea misma de eclecticismo, es decir de *conciliación de sistemas opuestos*.

El eclecticismo de Victor Cousin puede ser descrito como fundado en dos postulados:

1) La psicología es el vestíbulo de la filosofía. El método de Bacon debe ser aplicado no sólo, ni primero, a los hechos de experiencia, sino a los hechos de conciencia,

2) El campo de los posibles en filosofía se ha agotado. Cualquier nuevo sistema puede ser relacionado con uno de los cuatro arquetipos históricamente probados, más allá de los Griegos, incluso en India: el idealismo o espiritualismo, el materialismo o sensualismo, el misticismo, el escepticismo. Sólo falta establecer la distinción entre lo verdadero y lo falso en cada sistema, y, recurriendo a la historia de la filosofía, producir un eclecticismo –tratado de paz entre los sistemas más allá de cualquier sistema– que es la filosofía en tiempos de la monarquía constitucional (la que marca en el orden político, y según Guizot, el final de las revoluciones y constituye una mezcla entre las verdades del monarquismo y las del democratismo).

Para Juan de la Luz y Caballero, "El electicismo de la nueva escuela francesa es no solamente un sistema falso, sino un sistema imposible". O bien se dice que todas las ideas provienen de los sentidos, o que algunas provienen pero no todas, pero no se puede decir lo uno y lo otro. "Es como convertir lo blanco y negro". Es como querer conciliar Ptolomeo y Copérnico. Toda la argumentación de Juan de la

Luz y Caballero en esta polémica se sostiene en esta refutación lógica que pasa por la puesta en evidencia de una paradoja irreductible. "El eclecticismo es la idea más quimérica que haya concebido jamás la mente humana", escribe el 29 de octubre de 1839[11], y reitera la crítica de Schelling: "No podemos aplicar el método experimental a los hechos de conciencia y pretender a la par acceder al absoluto[12]". Cousin quisiera poder situarse por encima de los sistemas, conciliar los contrarios, hacer las paces entre las filosofías. Trata a la filosofía como el negocio en política o entre los individuos. Pero la posición del justo medio no es sostenible en filosofía. Hay que elegir.

Y el hecho es que Victor Cousin ha elegido: es un espiritualista: "Combato la idea del eclecticismo", escribe Juan de la Luz y Caballero, "en su error, como irrealizable. La combato como *revival* del espiritualismo, porque me parece equívoca en todos los puntos". El eclecticismo es una consecuencia:

- una falsa filosofía que se fundamenta en una idea contradictoria ("Sería fácil escribir un libro: *El eclecticismo refutado por sí mismo*", dice Juan de La Luz y Caballero [13])
- un espiritualismo disfrazado que hace retroceder la ciencia y vuelve a la escolástica
- una filosofía que, separando la filosofía de la religión, conduce a la ruina de la moral
- a lo que se agregan consideraciones sobre la pretensión intrínseca del espiritualismo de conquistar el poder y convertirse en

11 Juan de la Luz y Caballero: « Segunda refutación a Tulio sobre el eclecticismo de Cousin », *Diario de la Habana,* Octubre 29 de 1839, op.cit. p. 48. Ver Patrice Vermeren: "El eclecticismo en Cuba, la utopía platónica y la historia política de la filosofía", *Utopía y experiencia en la idea americana*, La Habana, Imagen contemporánea, 1999, p. 51 sq.

12 Schelling: « Jugement sur la philosophie de M.Cousin et sur l'état de la philosophie française et de la philosophie allemande en général », *Nouvelle revue germanique*, Paris, mayo de 1834, retomado y precedido de de Christiane Mauve et Patrice Vermeren: « Le passage de la ligne: politiques de la nationalité philosophique sur les deux rives du Rhin », *Cahiers du_Collège international de philosophie*, Paris, Osiris, 1988.

13 Filolezes (Juan de la Luz y Caballero): « El epígrafe (II). Cuarto artículo contra *La psicología según la doctrina de Cousin* », *Diario de la Habana,* Marzo 30 de 1840, op.cit. p. 200.

hegemónico, no sólo en el orden de la educación, sino también en el de la política.

"Estamos llamando ahora materialistas y ateos", escribe Juan de la Luz y Caballero, "a aquellos que están en el campo de la verdad, para arrancar a la juventud del campo de la búsqueda (...) Cousin y sus discípulos cubanos aspiran a una revolución completa en las ideas que sirva de base a una revolución en la política".

En última instancia: el eclecticismo va de la mano con la filosofía de Hegel y el doctrinarismo de Guizot, y justifica el orden establecido como figura necesaria de la historia, o sea, en este caso para Cuba, la autoridad arbitraria y omnipotente de los capitanes generales de Madrid – que se enriquecen mediante la esclavitud y la trata de negros–, mientras que Juan de la Luz y Caballero milita por un gobierno de la isla con participación de los cubanos[14]. O sea un orden de argumentación atestado en Francia desde 1828, que previene contra el peligro político del fatalismo o del optimismo histórico importado del otro lado del Rhin, que legitima a los vencedores y le da a lo real la dignidad de lo racional[15]. La refutación por Juan de la Luz y Caballero del intento llevado a cabo por Manuel González del Valle y su hermano José Zacarias de naturalizar como cubana la doctrina de Hegel y de Cousin procede, en consecuencia, de una doble lógica, indisociablemente filosófica y política.

14 Ver Manuel Sanguily y Garritte: *José de la Luz y Caballero*, en *Obras*, La Habana, Dombecker, 1925-1930, pp. 81-82, citado por Medardo Vitier: *Las ideas en Cuba* (1838), segunda edición *Las ideas y la filosofía en Cuba*, La Habana, Editorial de Ciencias sociales, 1970, p. 220; Antonio Sánchez de Bustamante y Montoro*: La filosofía clásica alemana en Cuba (1841-1898),* La Habana, Editorial de Ciencias sociales, 1964; Eduardo Torres-Cuevas*: Félix Varela. Los orígenes de la ciencia y conciencia cubanas*, La Habana, Editorial de Ciencias sociales, 1995 chapitre VI.

15 Ver Armand Marrast: *Examen critique du cours de M.Cousin,* Paris, Corréard, 1829; et Patrice Vermeren:_*Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'Etat,* Paris, L'Harmattan, 1995, pp. 105-106.

II

El silencio de Cousin

Victor Cousin había ido a buscar a Alemania una nueva fuente de inspiración de la filosofía francesa, ensimismada en el sensualismo de Condillac y de los Ideólogos y en las críticas del empirismo importadas de Escocia y aplicadas a sus discípulos del otro lado de la Mancha. Haciendo sus compras filosóficas, se había encontrado con Hegel en Heidelberg, en 1817, y había estudiado la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* con Carové, un libro "lleno de fórmulas de apariencia bastante escolástica, y escrito en una lengua poco lúcida, sobre todo para mí", escribe en 1833 en el prólogo a la segunda edición de sus *Fragmentos filosóficos*. Inmediatamente cautivado por Hegel, Cousin se convirtió en su amigo. Hegel intervino a su favor cuando Cousin fue detenido en Dresden y encarcelado en Berlín en 1824-1825, acusado de haber complotado, en calidad de liberal y de carbonario francés, para reforzar los lazos con los liberales y las sociedades alemanas, particularmente con la Burschenschaft[16]. Este hecho dio inicio, al menos a una fuerte amistad con un filósofo francés, tal vez a una complicidad política, con quien no dudará presentarse en público en París, en 1827, luego de su liberación, y en respuesta a una invitación que le había hecho y que coincide con la publicación de un artículo en *Le Constitutionnel* festejando su coraje y que irritará fuertemente al director de la policía de Berlín[17] .

Si sus clases de 1818 a 1820 remiten, en un primer momento, más a la influencia de Kant, Fichte y Schelling que a la de Hegel, Cousin, como bien lo mostró Pierre Macherey[18], retoma de él la

16 Patrice Vermeren: *Le philosophe persécuté*, en prensa; voir aussi: «Les vacances de Cousin en Allemagne», *Raison Présente*, n°63-64, 1982, retomado en *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'Etat*, op.cit., et F. Federico: « Victor Cousin prigionero a Berlino », *Rivista di Filosofia*, Milano anno XXIV, Gennaio-Marzo 1933 pp. 61-78.

17 Archivos secretos de la policía, Berlin, carpetas B3 377 y C3 354; y Jacques d'Hondt, *Hegel*, op.cit.

18 Pierre Macherey: "Les débuts philosophiques de Victor Cousin", *Corpus*

idea general de un sistema filosófico y el concepto de absoluto, lo que le permitirá intentar une reconciliación entre las tradiciones alemanas y francesas, reuniendo en un mismo sistema la descripción psicológica de los hechos de conciencia y la metafísica de lo absoluto –y Macherey establece claramente que aunque tenga la apariencia del procedimiento especulativo de Hegel, el de Cousin es antagónico y busca la construcción de una filosofía nacional "a la francesa". De la misma manera, se podría demostrar que las clases de Cousin de 1828 y 1829 están claramente informadas respecto a (cuando no inspiradas en) las lecciones sobre la historia de la filosofía de Hegel, aunque traicionen sino lo dicho, al menos el espíritu[19]. ¿Por qué Hegel no es jamás citado en dichas clases ? ¿Se vincula el silencio de Cousin exclusivamente con la pretensión de figurar como único autor de una nueva filosofía que quiere fundar para Francia? Sin duda hay también otras razones: desde esa época, Cousin es atacado en dos frentes, por su fidelidad a las doctrinas germánicas importadas en Francia y particularmente a la de Hegel: el panteísmo y el fatalismo histórico.

La acusación en términos de que vehicula un fatalismo reaccionario emana, primero, de los discípulos de los Ideólogos y los Saint-Simonianos. Por ejemplo, Armand Marrast comentando para el *Journal de la langue française* las "lecciones de un profesor demasiado poderoso, demasiado famoso para que la acción de su palabra sea inocente" que encienden, en 1828 y 1829, los jóvenes espíritus "[que] se arrojan, sin reflexionar, en esas vías del kanto-platonismo que, bajo las apariencias más engañosas, conducen el espíritu a todas las locuras del éxtasis, a toda la arrogancia del saber absoluto[20]". El eclecticismo es denunciado como nueva figura de un espiritualismo antiguo (Platón), importado y disfrazado en la vaguedad total de generalidades, de pretenciosos logogrifos que provocan, hoy, la admiración de muchos espíritus. Y este revoque de

n°18-19, segundo semestre 1991.

19 Ulrich Johannes Schneider: *Philosophie und Universität*, Hamburg, Mainer, 1999.

20 M.A.M. (Armand Marrast): *Examen critique du cours de philosophie de M.Cousin*, Paris, J.Correard Jeune, 1929, p. VI.

una casa destartalada, la preferencia que Cousin le otorga al ideal a costa de lo real, a Alemania en detrimento de Francia, desemboca en esta filosofía errónea en su principio y cuyas conclusiones son funestas, que Marrast resume así:

"1) Dios se manifiesta en el orden universal, el orden universal se resume en la humanidad, la humanidad se desarrolla en la historia. La historia es entonces la consecuencia de la acción divina. Luego *todo está bien en este mundo para los pueblos y los individuos*; 2) Si la humanidad se desarrolla en la historia, no habrá en la historia sino lo que haya en la humanidad, *ni más ni menos*, o sea tres épocas en la historia: *el infinito, el finito y la relación de lo finito al infinito*; 3) todo pueblo representa una idea, y una de estas tres ideas. Sin embargo, la idea más joven quiere dominar; la idea antigua opone resistencia. De ahí la guerra. La última idea siempre es la vencida.

La *guerra es por lo tanto útil, necesaria y justa*. 4) La guerra siendo el choque entre dos ideas, cualquier gran batalla no es otra cosa, y ya que la guerra es justa, la gran batalla lo es también. Luego *el vencido es siempre quien debe serlo.* 5) Los pueblos *se resumen* en sus grandes hombres. Éstos no son sino los instrumentos de las ideas de su tiempo. Obedecen a la fatalidad[21]". Con Cousin, el optimismo histórico es deducido de leyes inciertas, incompatibles con los hechos, y funesto en sus consecuencias. Esta teoría mantiene a la mayor parte de la humanidad fuera de la historia, porque la multitud, supuestamente, no expresa ninguna idea. Somete el resto a su concepto de progreso que justifica el orden establecido y la posición de los vencedores. Y si una fuerte fatalidad domina el mundo y conduce inevitablemente a las naciones, entonces todo lo que ha ocurrido es bueno y justo, la guerra y la potencia, los pueblos ignorantes deben esperar pasivamente la instrucción y la ilustración, y los pueblos oprimidos deben armarse de paciencia para disolver lentamente el despotismo que los aplasta. Se encontraría la misma argumentación en Lerminier: "Con una filosofía como esta (la de Hegel), el poder es

21 *Ibidem* p. 47.

constantemente absuelto, el despotismo es amnistiado, se es paciente ante los males que aquejan al hombre, sus ignorancias y sus dolores, con tal filosofía, no se entiende las revoluciones, se encuentra incluso razones metafísicas para condenarlas, se critica hasta los esfuerzos que hace un pueblo en el ámbito de su ley para reformar la constitución[22]". Lo que combate Marrast en el fatalismo de Cousin heredado de Hegel, es que conduce tanto a los pueblos como a los individuos a la resignación, y conjura toda idea de revuelta o de revolución.

La segunda acusación es la del panteísmo. Emana primero de los católicos y tomará finalmente toda su amplitud diez años más tarde con el *Essai sur le Panthéisme* del cura Maret. El panteísmo remite a la confusión de Dios y del Mundo, de la divinización del Universo y de la identificación de lo finito y lo infinito. Este panteísmo francés -según Maret, discípulo del cura Louis Bautain[23]-, se relaciona con el panteísmo alemán, y más allá con la doctrina maldita del judío Spinoza[24]: "El espíritu humano es presentado como la manifestación necesaria de lo absoluto; actúa solo en este mundo; crea la historia por los desarrollos sucesivos de sus ideas y de sus potencias, y todos sus desarrollos son legítimos. Los Srs. Cousin, Michelet, Lerminier, los saint-simonianos, reproducen, todos ellos, con modificaciones diversas, esta idea fundamental que pertenece a los panteístas alemanes, y que no es, en estos filósofos, sino una aplicación rigurosa de sus principios. El panteísmo francés se vincula con el panteísmo alemán, y completa su historia[25]". Maret volverá sobre esto en 1844, para refutar explícitamente a Hegel y los vicios de su teoría de lo absoluto, que se supone arruinan la libertad moral, el amor y la inmortalidad, la vida y la felicidad, para mostrar que la

22 Eugène Lerminier: *Lettres philosophiques adressées à un berlinois*, Paris, Paulin, 1832, reedición Patrice Vermeren, Paris, Corpus des œuvres de philosophie de langue française, 2012.

23 Louis Bautain: *Philosophie du christianisme*, Paris, 1835.

24 Patrice Vermeren: "La philosophie au présent: le juif Spinoza", *Lignes*, 1990, retomado y desarrollado en la *Revista de Filosofia,* traducción de Humberto Giannini Santiago, Editorial Universitaria, Universidad de Chile, 1992.

25 H.L.C. Maret: *Essai sur le Panthéisme dans les sociétés modernes*, Paris, Mequignon junior, 1840.

existencia no es más que una ilusión, que la vida es un sueño cruel y que la muerte es la nada[26].

Se suele distinguir generalmente tres períodos en la relación de Victor Cousin con la filosofía alemana[27]. El primero se extiende hasta 1817, período en que la ignora, conociéndola sólo por lo que de ella cuenta Madame de Stael. Luego, de 1817 a 1832 (fecha en la que redacta una nota sobre la muerte de Hegel), período en el que se presenta como el mediador entre la filosofía francesa y la de Kant, Fichte, Schelling, y Hegel. Jean-Pierre Cotten mostró que Cousin utiliza los apuntes tomados en las clases de Hegel en 1822 y 1823 por H. Hotho[28], y Nelhaus, Ody y Cornélius[29] presentan el período de 1826 a 1833 como el apogeo de la influencia de Hegel sobre Cousin, quien rompe finalmente su silencio sobre Hegel y confiesa en esta última fecha, en su prólogo a la segunda edición de sus *Fragmentos filosóficos*: "Hegel tomó mucho de Schelling; yo, mucho más débil que uno y otro, tomé de los dos; es una suerte de locura reprochármelo, y, ciertamente, no hay gran humildad en reconocerlo[30]". O sea la confesión pública de una deuda filosófica que es mucho más que la que, formalmente, había reconocido en 1821 hacia Schelling y Hegel dedicándoles su edición del Comentario de Proclus sobre el *Parménides*: "Amicis et magistris, philosophiae praesentis ducibus", y que la deuda amistosa que reconoció hacia Hegel, en 1826, al dedicarle el tomo tercero de sus *Œuvres complètes*

26 H.L.C. Maret: *Théodicée chrétienne, comparaison de la notion chrétienne avec la notion rationaliste de Dieu*, Paris, Méquignon junior, 1844.

27 Jean-Pierre Cotten: Victor Cousin et *la mauvaise métaphysique de l'Allemagne dégénérée*", dans Jean Quillien: *La réception de la philosophie allemande en France aux XIX° et XX° siècle*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1994.

28 *Philosophie der Welt geschichte,* nach dem Vortrage des Herrn Professor Hegel im Winter 1822-1823, Berlin, biblioteca Victor Cousin en la Sorbona, manuscrito 92, op.cit.

29 D.Nellhaus: *Der Einfluss des deutschen Idealismus auf die Entwicklung der Philosophie Victor Cousin,* Breslau 1916; H.J.Ody: *Victor Cousin*, Saarbrücken, 1953; Alfred Cornelius: *Die Geschichtslehre Victor Cousin unter besonderer Berücksichtigung des Hegelschen Einfluss*, Genève-Paris, Droz-Minard 1958.

30 Victor Cousin: *Fragments philosophiques*, prólogo, segunda edición, Paris, Ladrange, 1833.

de Platon, que contiene el *Protágoras* y el *Gorgias*: "Vengo, mi querido Hegel, a rogarle que acepte el homenaje de esta traducción del *Gorgias*. Era un deber, sin duda, para con quien, antes que nadie, situó con honor, entre los principios eternos de la filosofía del derecho, las máximas contenidas en este antiguo monumento. Pero otro motivo me lleva a dirigirle este homenaje. Hegel, hace ya diez años que usted me recibió en Heidelberg como un hermano, y desde el primer momento nuestras almas se comprendieron y se amaron. La ausencia y el silencio no enfriaron nuestra amistad; y cuando en estos últimos tiempos, estando otra vez en Alemania, una policía extravagante, dirigida sin darse cuenta por una política odiosa, se atrevió a atentar contra mi libertad, a cargarme de acusaciones las más atroces, usted corrió espontáneamente a presentarse ante mis jueces, para decirles que yo era su amigo, y comprometer su palabra por la mía. Quise, Hegel, agradecerle públicamente esa noble conducta, no para usted ni para mí, sino para la Filosofía. Usted probó que ésta no es siempre una ocupación estéril, y que el genio de la abstracción puede muy bien aliarse con la firmeza del alma y el coraje en la vida. Una vez más, Hegel, le agradezco. Victor Cousin. París, 15 de julio de 1826".

Pero al reiterar este homenaje a Schelling y Hegel en 1833, Cousin se preocupa especialmente por subrayar que, más allá de la proclamación de los parecidos que vinculan la filosofía que profesa a la de estos dos grandes maestros, también debe confesar las diferencias fundamentales que lo separan de ellos, bien identificadas por Hamilton[31]. "Me daría vergüenza insistir; pero no puedo no recordar la primera y la más fecunda de todas (estas diferencias): el método. Tal como lo he dicho antes, mis dos ilustres amigos se posicionan, primero, en el ámbito de la especulación, yo parto de la experiencia. Para escapar al carácter subjetivo de las inducciones de una psicología imperfecta, ellos comienzan por la ontología, que no es entonces sino una hipótesis; yo comienzo con la psicología, y es la psicología misma la que me conduce a la ontología y me salva a

31 Hamilton: "M.Cousin's Course of Philosophy", *Edimburg Review* n°99, octubre de 1829.

la vez del escepticismo y de la hipótesis. Confiando en que la verdad conlleva su evidencia, y que es de hecho al conjunto que le corresponde justificar todas las partes, Hegel comienza por abstracciones que son, para él, el fundamento y el tipo de toda realidad; pero en ningún lugar indica ni describe el procedimiento que le permite llegar a estas abstracciones. Schelling habla puntualmente de la intuición intelectual como del procedimiento que capta el ser en sí mismo; pero, por miedo a imprimir un carácter subjetivo a esta intuición intelectual, pretende que no recae en la conciencia, lo que la vuelve para mí absolutamente incomprensible. Por el contrario, en mi teoría, la intuición intelectual, sin ser personal y subjetiva, alcanza el ser desde el seno de la conciencia; es un hecho de conciencia tan real como el de la concepción reflexiva, solamente más difícil a captar, sin ser sin embargo inabordable porque entonces sería como si no fuera. Por último, ¿a qué facultad pertenece la intuición intelectual de Schelling? ¿Es una facultad especial? ¿O bien sólo es, como en mi teoría, un grado más elevado y puro de la razón? No creo que se pueda simplemente pasar por alto todos estos puntos y muchos más que no puedo siquiera indicar. Al contrario, estoy profundamente convencido de que todos los cuidados que se puedan tener no serán suficientes para poder esclarecer el tránsito de la psicología a la ontología, para que esta no sea, o al menos no parezca, una sarta de hipótesis, más o menos artísticamente encadenadas. En esto, pero no solamente en esto, se manifiesta la diferencia general que me separa de la nueva escuela alemana, es decir en el carácter psicológico que conllevan todas mis apreciaciones y al que me aferro escrupulosamente como apoyo para mi debilidad y garantía para mis inducciones". Aquel que fue acusado de importar la filosofía alemana en Francia responde que la única patria de la filosofía es la verdad, y si bien reconoce sus deudas con los alemanes, es también para mostrar mejor la originalidad de su eclecticismo.

III

La sombra de Hegel

A esta celebración de la deuda con Hegel, le sigue –tercer período- el tiempo del rechazo. En 1836, Cousin evoca aún el nombre de Hegel en la *Ecole Normale* como uno de sus amigos alemanes, según Jules Simon, pero sin referirse a su doctrina. Y pronto termina por decir que no le debe nada a la filosofía alemana ni a Hegel, y que el verdadero padre de la filosofía francesa no es Leibniz sino Descartes, a no ser que se vislumbre en Leibniz el último y el más grande de los cartesianos: "Descartes en efecto inventó todo", escribe en 1845, "No tiene antecesor o al menos no tiene modelo. La escuela que fundó no le debe nada a ninguna inspiración extranjera. Es un fruto del suelo, es una obra que, en el fondo y en la forma, es profunda y exclusivamente francesa"[32]. Y luego de la Revolución de 1848, acusa explícitamente a Hegel y a su filosofía de haber provocado "la conspiración del ateísmo y de la demagogia a la cual hemos asistido". Vale decir un Hegel que habría engendrado, entre otros monstruos, como uno de sus propios hijos, en Francia, un Proudhon, el "último vástago de la filosofía hegeliana en Francia, ¡después de haber confesado abiertamente que no creía ni en Dios, ni en el diablo!"[33]

¿De qué manera Cousin pasa de la fascinación a la diabolización de Hegel? Una de las respuestas posibles sería tomar en cuenta el último texto que Cousin le dedicó a Hegel en 1857, que supuestamente retoma, cuarenta años más tarde, las notas de su viaje a Alemania de 1817, de las cuales ya había retomado algunos extractos en el segundo prólogo de sus *Fragmentos filosóficos* en 1833. Volviendo a evocar la leyenda de la seducción recíproca cuando se conocieron, Cousin relata como, habiéndolo conocido de casualidad,

32 Victor Cousin: prólogo a *Fragments de philosophie cartésiennes*, Paris, Charpentier, 1845.

33 Carta de Karl Michelet a Victor Cousin, s.l. juin 1949, biblioteca Victor Cousin en la Sorbona.

le había gustado, y había reconocido en él uno de esos hombres eminentes a los que hay que acompañar, no en función de seguirlos, sino para estudiarlos y comprenderlos, cuando se tiene la suerte de haber cruzado su camino. Hegel no era famoso, ni brillante en sus discusiones, y hablaba mal francés. Cousin, trás los ataques que sufre por parte de Karl Michelet, de Hyppolite Taine y de Auguste Véra, le recuerda al mundo que es él quien lo introdujo en Francia. Y una vez más vuelve a elaborar esta leyenda, para proclamar que nunca estuvo cerca de la filosofía de Hegel, sino que su amistad se nutría de su proximidad política. "El Sr. Hegel amaba Francia, amaba la revolución de 1789, y retomando una expresión del emperador Napoleón, que el Sr. Hegel me recordaba a menudo, él también era *Bleu*. Era a la vez muy liberal y muy monárquico, y estos dos sentimientos se hallan también, en el más alto grado, tanto en mi corazón como en mi razón. Conocía perfectamente la historia de la revolución francesa, que me es familiar, y hablábamos del tema todo el tiempo. Yo estaba encantado de encontrar en un hombre de su edad y de su mérito mis sentimientos los más íntimos; y él, ya viejo, parecía abrigar su alma ante el fuego de la mía. Pero también, el Sr. Hegel era un espíritu de una libertad sin límites. Sometía a sus especulaciones cada cosa, las religiones tanto como los gobiernos, las artes, las letras, las ciencias; y ponía por sobre todas las cosas la filosofía. Me hizo ver, por así decirlo, el fantasma de grandes y vastas ideas; me presentó, en su lenguaje un poco escolástico, una masa de propuestas generales más audaces y más extrañas las unas que las otras, y que tuvieron en mí el efecto de las tinieblas visibles del Dante. Todo no me era totalmente inteligible y lo que captaba me daba un deseo ardiente de conocer más. Había por lo menos entre el Sr. Hegel y yo algo en común, una fe común en la filosofía, una común convicción de que hay o que puede haber para el espíritu humano una ciencia verdaderamente digna de este nombre que no alcanza sólo la apariencia, sino la realidad de las cosas, que no expresa solamente los sueños móviles de la imaginación humana, sino las características intrínsecas de los seres. El Sr. Hegel era dogmático; y, sin que yo pudiera aún orientarme bien en su dogmatismo, me atraía por ese

lado. Por su parte, estaba agradecido por los esfuerzos que yo hacía para comprenderlo y por mi afición por las grandes especulaciones. Así se formó nuestra amistad, y esta relación a la vez de corazón y de espíritu que nunca se desmintió, incluso cuando con el tiempo la diferencia de nuestras opiniones sobre metafísica se declaró cada vez más, y la política siguió siendo nuestro único y último lazo[34]". En este tercer período, Cousin quiere preservar la imagen de una relación de amistad y privilegiada con Hegel, pero fundada solamente en su común fidelidad a los principios de la Revolución Francesa y en la fe en la filosofía. Una imagen en la que Cousin ya no se presenta a la sombra de Hegel, como en 1833, sino en una relación de igualdad con él, ya pronto instalado en la mayor distancia filosófica con él, y en la mayor proximidad política en torno a la celebración de la libertad política y sin duda de la monarquía constitucional.

Esta celebración de Hegel bajo el *Second Empire* es también una respuesta a la carta de ruptura que le había dirigido en 1849 Karl Michelet, y que había sido publicada por Amédée Jacques, profesor de filosofía que fue durante mucho tiempo ecléctico ortodoxo, pero republicano, en *La liberté de penser* [35]. Karl Michelet había sido laureado junto con Ravaisson del premio de filosofía de la *Académie des Sciences Morales et Politiques sur la Métaphysique d'Aristote* en 1835, premio compartido entre un discípulo de Schelling y el suplente de Hegel (perpetuando así la voluntad de Cousin de no elegir jamás entre dos ortodoxias de las doctrinas). Había esperado en vano una cátedra en el *Collège de France* o en la Sorbona[36], pero Cousin nunca quiso que un hegeliano pudiera dar clases en dichos lugares. Michelet evoca la entrevista que tuvo con Cousin un mes antes, y la enorme

34 Victor Cousin: "Souvenirs d'Allemagne", *Etudes littéraires*, tercera edición, Paris, Didier, 1857, p. 78.

35 Karl Michelet: "Lettre à Victor Cousin", en *La liberté de penser*, publicado ulteriormente en Patrice Vermeren: *Le rêve démocratique de la philosophie*, prefacio Arturo Andres Roig, Paris, L'Harmattan, 2002.

36 Carta de Karl Michelet Victor Cousin del 20 abril de 1838, publicada por Michel Espagne y Michael Werner en *Souvenirs d'Allemagne*, Tusson, Du Lérot 1990. Ver también Patrice Vermeren: «Post-Scriptum zum philosophischen Briefwechsel über den Rhein hinweg», traducción de Ulrich J.Schneider, *Lendemains*, n°62, Berlin, 1991.

distancia que de ahora en más lo separa de él.

Primero, porque a la idea según la cual la filosofía hegeliana ha causado todos los males que afectan a Francia y Alemania, Michelet responde que el pensamiento, si bien es el pecado original del hombre, es también lo que lo diferencia del animal y lo que hace su dignidad, y puede llegar a curar las heridas de las que sufre la humanidad y que nos hace percibir. Para Michelet, las doctrinas incriminadas, las que preconizan el panteísmo, lejos de arruinar la moralidad, no conducen necesariamente al ateísmo y a la inmoralidad. Cousin bien sabe distinguirse de Hegel, ¿pero no es una contradicción recurrir a él para situar la monarquía constitucional por sobre la república? Para Michelet, si la Monarquía constitucional es superior a la democracia directa de la Antigüedad, no lo es a la república representativa moderna, en donde la soberanía nacional extrae del seno mismo de la democracia todos los poderes legalmente constituidos, y que es la forma de gobierno más avanzada que la humanidad conozca. Para Michelet el hegelianismo bien entendido legitima hoy día la república. Por último, rechaza la idea de que la verdadera filosofía pueda, hoy como ayer, legitimar un Dios personal, y descarta la trascendencia del principio divino adoptado por Cousin, según Michelet, como cálculo político: "Se entiende, entonces, señor, que sólo los filósofos que son totalmente esclavos de la teología, o los pensadores que no pueden ya, a su edad avanzada, soportar todo el resplandor de la verdad bebida[37], o por último algunos eclécticos que han buscado en vano esa verdad bajo el ropaje abigarrado del mito y de la opinión vulgar de los hombres, admitan un Dios personal". Para Michelet, el asunto está claro: al rechazar a Hegel, Cousin ha abandonado la verdadera filosofía prefiriéndole la filosofía vulgar, se ha acercado a los católicos y ha vendido la filosofía a la religión. Amédée Jacques, quien le responde en su revista en lugar de Cousin, y que se ha alejado de él políticamente, cuando no filosóficamente, desplaza la cuestión: incluso siendo republicano y demócrata, se puede, como él mismo, no ser necesariamente panteísta, y entonces el

37 Schelling.

panteísmo no es la filosofía necesaria de la democracia[38].

¿Cómo entender entonces el Hegel de Cousin? Quizás mediante ese sesgo singular de gobierno de la filosofía al cual, según el análisis de Georges Navet, Victor Cousin adhirió[39]. Cousin habría sido impactado por Hegel en épocas de la Restauración, cuando su ambición era construir una nueva filosofía francesa, construyendo el personaje de un metafísico inspirado, de un erudito paciente y de un liberal arrimado a la razón. Así es como se encuentra, durante la Monarquía de julio, en los puestos estratégicos de la filosofía, cuya enseñanza busca fabricar la aristocracia legítima de la sociedad liberal moderna, en un Estado que separe lo teológico de lo político. Gobierno de la filosofía, en el sentido en que la filosofía está gobernada, es decir orientada hacia una ortodoxia: el eclecticismo, pero también gobernada en la práctica, desde los ejercicios de los alumnos a las lecciones del regimiento de los profesores; pero la filosofía es, al mismo tiempo, gobernante en el sentido en que le corresponde establecer que sólo los que poseen la razón y la han desarrollado en sí mismos, son aptos para gobernar el país. De tal manera que el eclecticismo sólo se sostiene afirmando que la historia de la filosofía es el reflejo de la quintaesencia de la humanidad, convirtiendo la historia de la filosofía en filosofía de la historia e identificando la filosofía de la historia con la filosofía a secas. Razón por la cual hay que entender a Cousin como un político de la filosofía, y desde la perspectiva de una historia de la filosofía indisociablemente política y filosófica.

Desde luego, siempre será posible probar que Cousin no entendió nada a Hegel, y con razón, como lo hizo también hace mucho y con rigor Martial Guéroult: "El fin de la historia de la filosofía, que respondía en Hegel, a la potencia constructiva capaz

38 Amédée Jacques: "Lettre à Michelet de Berlin, sur la panthéisme et la démocratie", (1850), publicada también en *Le rêve démocratique de la philosophie*, ibidem p. 141 sq.

39 Georges Navet: "Le gouvernement de la philosophie", *Passages* n°76 abril-mayo 1996.

de sobrepasarlo todo, se fundamenta en Cousin en la negación de tal potencia. A la síntesis *a priori* de la historia filosófica, síntesis concebida como creadora de un nuevo hecho filosófico, definitivo este, se opone la síntesis *a posteriori* de la filosofía, solamente capaz de combinar hechos dados, ya no de producir, por sí misma, un hecho nuevo"[40]. También se puede, a la imagen de los intentos de Jacques Derrida, deconstruir sutilmente su correspondencia y establecer el acta de nacimiento de la filosofía en la edad del funcionariado europeo[41]: "Correspondencia entre Hegel y Cousin. Entre 1822 y 1844, nacimiento de la filosofía en la edad del funcionariado europeo. El discurso hegeliano habrá presidido a ese nacimiento, al menos en la medida en que un discurso pretende presidir. Ese discurso sobre el Estado es también, indisociablemente, un sistema onto-enciclopédico de la *Universitas*".

Una de las claves de lectura del Hegel de Cousin podría subrayar que de nada sirve decir que Cousin no tiene ni la envergadura ni la originalidad de Hegel, pero que se trata de un auténtico filósofo y que si bien es un político de la filosofía, lo es en tanto filósofo. Entonces se podrá interrogar la verdad escondida de su relación a Hegel, y las razones por las cuales, tal como lo escribe Véra, traductor de Hegel en Francia, Victor Cousin "pasará los últimos veinte años de su vida conjurando la herida, la úlcera que lo roe y no le da tregua, porque de aquellos tiempos en que Alemania se le presentaba llena de encantos, subsisten para Cousin, que se va haciendo viejo, los nombres de Schleiermacher, de Schelling, de Hegel - de Hegel sobre todo- que se alzan ante él como la sombra de Banquo y transforman en sueños espantosos sus más risueñas visiones[42]". Un Véra compatriota de Joseph Ferrari, quien había denunciado en 1849 de qué manera Cousin había guardado silencio

40 Martial Guéroult: *Histoire de l'histoire de la philosophie*, tomo 3, Paris, Aubier, 1988 p. 733.

41 Jacques Derrida: "L'âge de Hegel", en *Le droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, p. 194.

42 A. Vera: "M.Cousin et sa philosophie, à propos de ses *Fragments et souvenirs*", *Revue des cours littéraires*, 4 de noviembre de 1865.

absoluto sobre los sucesores de Kant, y usado toda su influencia para mantener la Universidad en la ignorancia de las teorías alemanas, llegando hasta truncar el final de la edición francesa del *Manual de filosofía* de Tenneman amputándolo de su exposición sobre Fichte, Schelling, Hegel, y a hacer caer en desgracia, en la Universidad, a los traductores, entre ellos a Charles Bénard, quien publicó en francés *La Estética* de Hegel. ¿Por qué razón? Ferrari acusa a Cousin de haber combatido todas las revoluciones, y especialmente en los filósofos del siglo XVIII, y en los de Alemania, la revolución social[43]: "La filosofía oficial, instalada en el Instituto y en la Universidad, se opuso a la junción de la ideología alemana y del socialismo francés. No se dijo nada respecto al desdén con que se trató la primera; se arrojó el segundo a la calle, y toda la juventud de la burguesía francesa recibió el germen de la doble reacción que deseaba el justo medio"[44].

En el juego de la palabra y del silencio, la amistad de Hegel y de Cousin podría quizás ser entendida, no como una amistad filosófica, sino más bien como una connivencia política[45], que tuvo como condición una común, moderada, pero inquebrantable[46] fidelidad a la Revolución Francesa – pero que sería distinta a la de Joseph Ferrari[47].

43 Joseph Ferrari: *Les philosophes salariés*, Paris, Sandré, 1849, reedición Stéphane Douailler y Patrice Vermeren, Paris, Payot, 1983, p. 156.

44 *Ibidem* p. 160. Ver Miguel Abensour: *Le procès des maîtres rêveurs*, suivi de *Pierre Leroux et l'utopie*, Arles, Sulliver, 2000, p. 65.

45 Fiorinda Li Vigni: *Jacqus D'Hondt et le parcours de la raison hégélienne*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 166.

46 Victor Cousin: « Des principes de la Révolution Française et du gouvernement représentatif », *Revue des Deux-Mondes*, 1ero de abril de 1851.

47 Joseph Ferrari: *Machiavel juge des révolutions de notre temps*, reedición prologada por George Navet, Paris, Payot, 2003.

REPENSANDO A DELEUZE Y EL "ACONTECIMIENTO" DESDE LO "LÓGICO" DE LA *WISSENSCHAFT DER LOGIK* DE HEGEL… EN TORNO AL DEVENIR COSA

Ricardo Espinoza Lolas

1

"Es una idiotez decir que Hegel piensa que las cosas se contradicen, que Hegel piensa que la contradicción está en las cosas. Hegel es el primer pensador que nos dice literalmente que las cosas no se contradicen. ¿Qué hacían los demás? Nos decían que las esencias eran lo idéntico y el mundo sensible lo contradictorio. Hegel es evidentemente lo contrario. Es el primero en decirnos que el mundo no es contradictorio. ¿Por qué? Porque la ley del mundo es 'A no es no-A'. Entonces son los demás los que creen que las cosas se contradicen. El principio que rige la existencia es el principio de no-contradicción, principio que se presenta bajo la forma de negación de la negación. Si comprenden esto, han comprendido todo acerca de Hegel, de su genialidad, y la razón por la cual es un gran filósofo" (Deleuze, G., 2011: 572).

2

¿Es posible repensar a Deleuze desde Hegel? ¿Y Hegel

desde Deleuze? ¿Es contradictorio pensar a ambos filósofos en una unidad? ¿No hay unidad posible que piense esta contradicción de pensamientos? ¿Hegel intérprete de Deleuze? ¿Deleuze de Hegel? ¿Es posible hoy Deleuze sin Hegel? ¿Es posible Hegel sin Deleuze? ¿Por qué el acontecimiento (*Événement*) requiere lo lógico (*das Logische*)? ¿Y lo lógico del acontecimiento? ¿Es una simple circularidad de ambos pensamientos lo que está en juego? ¿Acontecimiento y lo lógico? Pues no lo creemos. Si seguimos con cuidado este texto único de Deleuze acerca de Hegel que les dice a sus estudiantes de la Université Paris VIII Vincennes-Saint-Denis, el 3 de mayo de 1983, veremos que ve en Hegel no a un rival equivocado sino a un gran filósofo que piensa las cosas de forma correcta, esto es, como el propio Deleuze las piensa en los años 80. Esa forma de pensar adecuada es pensar la naturaleza, las cosas, el mundo de la apariencia, como se dice, de una forma no contradictoria, esto es, negativa, conceptual, sino en términos de identidad, afirmativa, experiencial. Hegel como el pensador no negativo del mundo de la apariencia, sino el pensador de la identidad (de la negación de la negación), de la afirmación de la apariencia es lo que queremos señalar en este texto; contra muchas interpretaciones bastante añejas que todavía indican que Hegel es el pensador del Absoluto (Dios o algún ente que es toda la realidad), o de la subjetividad absoluta, o del estado absoluto, el metafísico por excelencia que niega las cosas es pos de un sistema de principios, etc. Queremos mostrar a un Hegel que no es necesario invertir para nada; en contra de Schelling, Feuerbach, Kierkeggard, etc. pues no se trata de un pensador dialéctico y negativo que subsume la vida en "conceptos", sino que formalmente es el primer pensador que afirma la vida.

Y además el texto nos indica otra cosa muy importante, a saber, que la negación, la contradicción se da en otra esfera; en la esfera de la esencia. Es la esencia del mundo, de las cosas, de la apariencia la contradictoria, la negativa. Es allí donde se da la lucha, la contradicción se da en términos de la esencia de las cosas, es como si éstas estuvieran tocadas por fuerzas, por intensidades dinámicas

que se resuelven luego en la identidad de las cosas, en su afirmación. Pues en Hegel, como se sabe, su método, en especial el expuesto en la *Wissenschaft der Logik* (WdL) mienta varios movimientos en donde lo lógico se expresa. Uno es el ámbito del ser y su expresión meramente descriptiva del presente en el que se está: la naturaleza. Otro es el ámbito de la esencia y su expresión dinámica, que opera como un plano ortogonal al del presente, en este plano se dan todas las fuerzas que luego se manifiestan en la punta del iceberg del presente hegeliano: la historia. Y finalmente está el plano del concepto, el plano mismo que articula los otros dos y que mienta ni más ni menos que la realización efectiva y producción de realidad: el despliegue. Este iceberg tanto en su punta como en su fondo dinámico y cambiante da de sí múltiples formas que produce la realidad en todos sus pliegues.

El Hegel de Deleuze es grande y tiene mucho del pensamiento de Nietzsche (si Foucault quiere un Marx nietzscheano, Deleuze pretende un Hegel nietzscheano). Se da una cierta dialéctica en Hegel pero no es la habitual que creen los hegelianos ni los marxistas, ni los lacanianos, ni los manuales de filosofía. El Hegel de Deleuze, más cercano a Nietzsche, es un Hegel de la afirmación de la apariencia en toda su brillantez (en su presente) y en ello se barrunta algo oscuro, capas de luchas de fuerzas que buscan salir a la luz: potencias. En la punta del presente de las cosas afirmativas se esconden capas de pasado que se cruzan entre sí y que en su contradicción se resuelven. O sea, puntas de presente y capas de pasado articuladas entre sí. Ahí se da el Hegel de Deleuze. Nuestro Hegel.

Además de Nietzsche obviamente se reconocen también Bergson y Spinosa. De Nietzsche es muy clara la estructura de afirmación de las cosas y de fuerzas e intensidades en tramas. De Bergson se ve claramente la articulación entre presente y pasado, entre materia y memoria. Y de Spinosa se indica el carácter expresivo de los modos y el carácter potencial de la esencia. De allí es interesante destacar una vez más que Deleuze es un buen conocedor de la historia de la filosofía y es obvio que ve en Nietzsche y en Bergson

una superación tanto en la forma como en el contenido de Hegel, sin embargo, en el fondo en la misma línea abierta ya por Hegel. Y él sería el continuador de la identidad del acontecimiento afirmativo de la apariencia, cuerpos, cosas y del filósofo de las potencias oscuras que se traban en múltiples fuerzas que quieren dar de sí desde sus propias negatividades.

Es muy interesante y digno de destacar que esta interpretación que proponemos de Deleuze acerca de Hegel quiere indicar el 'verdadero' Hegel que pensaba el filósofo francés y no esa caricatura que a veces se dice que Deleuze pensaba de Hegel (y otros filósofos franceses), sino todo lo contario. Deleuze siente que es una superación de Hegel en el propio camino de Hegel caminado a lo largo de la historia; Hegel está asumido (*aufgehobene*) en Deleuze, esto es, en las puntas de presente del acontecimiento deleuziano se esconde el momento del ser de lo lógico hegeliano y tras el carácter de las capas potenciales de fuerzas creativas está la esencia hegeliana en toda su negatividad dinámica. Lo que podemos indicar es si esta nueva versión del asunto Deleuze-Hegel que proponemos en donde Deleuze queda como un Hegel a la altura de los tiempos y con todos los grados de libertad que permite ser de Paris y del siglo XX, con respecto a Hegel (hombre al fin y al cabo entre dos siglos, XVIII y XIX, y atrapado en la cuestión difícil del ser alemán), incluso así creemos que se queda corto con su interpretación. Y que todavía no se da con toda la riqueza del pensamiento de Hegel de la *Wissenschatf der Logik*. Aunque Deleuze barrunta toda la riqueza del pensar hegeliano no puede dar con toda su brillantez lógico metódica, esto es posible por la lectura ya clásica de Kojève que se dio en Francia y está siempre como horizonte interpretativo para el asunto hegeliano. Tal lectura da pie a un Hegel un tanto atrapado en una dialéctica del ser y la esencia, esto es, del presente y el pasado o, si se quiere, entre las cosas y su esencia (o dicho de otro modo entre el esclavo y el amo). Pero en esa dialéctica interpretativa se barrunta de mejor manera que en otras interpretaciones sobre Hegel, por ejemplo la de Feuerbach, la idea que Hegel es pensador de la afirmación de las

cosas y que la esencia es pensada como potencias de fuerzas creativas contrapuestas. Y esto es un aporte a la cuestión hegeliana mejor que en las interpretaciones clásicas marxianas y marxistas y también la de Zizek; la cual ya hace mucho no tiene nada de novedosa.

Sin embargo, todavía creemos que no se da del todo con el método hegeliano de la WdL (y de lo lógico en general de su obra, ya la *Fenomenología del espíritu* (FEN), ya las Lecciones de Berlín) y en esto creemos que sí es posible dar un giro a la filosofía de Deleuze. Esto es, el acontecimiento puede ser pensado y en esto asumido por la filosofía de lo lógico. O, si se quiere, las manadas agenciadoras de cambios requieren de cierto elemento lógico que las constituya para que de este modo acontezca la producción, desarrollo y despliegue tanto del hombre como del mundo. Como dice, en otro ejemplo más político, el filósofo Germán Cano en torno al 15-M. Ya no es posible un 15-M puro acontecimiento sino que se requiere un 15-M que acontezca de un modo más institucional. ¿Por qué? ¿Qué hay en lo lógico hegeliano que permite prensar de otra manera no solamente al propio Hegel de manual, al Deleuze de manual, sino también al hombre mismo de un modo más acabado? ¿Qué hay en la WdL de Hegel que nos permite repensar el acontecimiento mismo de la nueva polis? ¿Es posible una cosa meramente en el acontecimiento? ¿Es posible una cosa en pura estructura? ¿Cómo es posible una cosa en su devenir dinámico que no sea meramente evanescente ni meramente fascista? ¿Cómo pensar, si es posible, una cosa hoy? Deleuze y Hegel es la respuesta. Pero un Hegel desde la WdL y desde un Deleuze maduro y político desde *El Anti-Edipo y* en especial *Mil Mesetas* en adelante.

¿Qué hay en WdL que todavía hoy nos pasa un tanto por detrás de nuestra reflexión?

3

Pero de entrada simplemente tengamos presente que una cosa (una cierta estructura) es un cierto límite (*Grenze* dice Hegel en la WdL) pero entendido en su carácter verbal (límite en tanto que limitar); es un limitar desde fuera, desde lo exterior mismo de algo, por eso, precisamente, es límite y puede limitar; o sea, cosa siempre indica un cierto juego desde un exterior, un afuera, pues desde ese exterior se limita lo que sea y ese "lo que sea" se constituye como tal, se lo produce, se torna visible, acontece y funciona en relación y articulación con otros "lo que sea"; en este caso, otras cosas (así como las redes sociales: Twitter, Facebook y, en especial, Linkedin). Por tanto en el límite está en juego, por decirlo de alguna manera, el exterior del propio límite y en ello se vuelve todo lo otro que ha sido producido en mero interior a ese mismo límite. De allí el centro y la periferia; incluso todo lo otro no céntrico que va dando de sí al centro (cualquier tipo de cosa, pero en especial la cosa cotidiana, que se va desplegando desde fuera hacia dentro). En la cosa siempre se está mentando un problema de límite y con ello de un cierto cierre, un centro, un modo de organizar y producir que siempre es externo al propio límite en su limitar; y esto es muy extraño, es como si el límite en su limitar y en esto al ser estructurante debiera ser el mismo estructurado, pero esta vez desde un "de dónde" que es siempre sospechoso y artificial; un desde "dónde", un centro primario, que siempre tiene algún poder, que es siempre agenciado desde otras prácticas ya constituidas. Entonces el centro de la cosa no es solamente caos que se organiza de modo "natural", inmediato sino que es un centro que se realiza de la mano de otros centros que articulan múltiples fuerzas, límites que permiten centrar al centro; estamos en el momento del ser de la WdL. Pero no entendamos ese "centro" como un "algo concreto"; mejor es seguir a Foucault (que en ello sigue a Nietzsche, pero también a Hegel y Heidegger) en su concepción del poder; esto es, no entender el centro primario como un algo que oprime (no es necesaria ninguna teoría ni de la sustancia ni del sujeto para operar con centros sustanciales y accidentes), que se

vuelve ley, no como un "punto dominante", o sea, no como estructura, ni límite como "el" límite (como corte final), sino como líneas de fuga (diría Deleuze), fuerzas afirmativas (diría Nietzsche) que se agencian entre sí y se realizan históricamente, esto es, límite en el limitar mismo de una topología de la exterioridad del ser, del cuerpo, de las cosas: "Me parece que por poder hay que comprender… la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio que se ejercen, y que son constitutivas de su organización… El poder está en todas partes; no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes… el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada" (Foucault, M., 2002: 112-113). Desde este centro primario, como situación estratégica de fuerzas inmanentes en fuga que se salen por todas partes de las propias estructuras con sus límites, acontece el centro estructurante, la cosa, como límite mismo donde se da, acontece, se constituye, se produce, se hace visible la cosa, cualquier cosa que sea; da lo mismo como se la llame, en especial, el hombre.

En el límite estructurante, el centro, como multiplicidad de fuerzas, pliegues, está puesto a fuera de la propia ciudad para que de este modo se centre el límite y estructure en su doble momento: exterior-interior; esto es, el centro de todos los centros está descentrado constitutivamente para centrar en el límite que da de sí la cosa y es por eso que toda cosa ya no tiene un sujeto desde donde es; cae el sujeto en vista de la ciudad que centra desde un centro que la hace centrar y estructurar; centro, como hemos dicho, de suyo descentrado; esas fuerzas están en baile unas con otras como piensa Nietzsche, Bataille, Derrida: "… para un pensamiento clásico de la estructura, del centro puede decirse, paradójicamente, que está *dentro de* la estructura y *fuera de* la estructura. Está en el centro de la totalidad y sin embargo, como el centro no forma parte de ella, la totalidad tiene *su centro en otro lugar*. El centro no es el centro" (Derrida, J., 1989: 384). Es el ser de la WdL.

Pero en ese segundo centrar del límite desde este primer centro que no aparece en el limitar mismo pero que lo supone como su condición de posibilidad, digo, en este segundo centrar se da siempre una articulación dentro-fuera, paraíso-expulsión, Edipo-deseo, prohibición del incesto-lo natural, espíritu-naturaleza (es un binomio). Deleuze y Guattari tienen, por ejemplo, muy claro que el psicoanálisis y también la antropología misma se levanta desde un problema del límite: "El incesto es un puro límite" (Deleuze, G. y Guattari, F., 1985: 166. De allí que sea una base para el problema a tratar, analizar en breves palabras el pensamiento que está en el fundamento del límite, es el pensamiento del límite por antonomasia de lo lógico (*das Logische*), esto es, el pensamiento de Hegel en la dimensión del ser.

4

Fundamental para nosotros es comprender a Hegel, pues en eso ya tendremos, más o menos, la posibilidad de entender la ciudad como estructura dinámica (en devenir) y en ello, el afuera de toda ciudad. Y así podremos entender más claramente, por ejemplo, las transformaciones territoriales de la nueva subjetividad, de las nuevas "manadas" como el 15-M. Y para que esto se dé es importante en Hegel entender la conexión mito "y" logos al interior mismo del pensamiento en general porque allí se juega lo que sea la ciudad. Puesto que en mito "y" logos se da la bisagra lógica entre natural (inmediatez) y espiritual (mediatez) que permite ver cómo opera lo lógico y cómo constituye el devenir histórico y constitutivo del hombre y lo real. Y aquí nos movemos en el plano de la esencia de la WdL. Y por esta razón la importancia de sus estudios en torno a los mitos de distintas culturas a lo largo de su vida como finalmente en sus Lecciones de Berlín y por eso su gran trabajo sobre la mitología griega en general y en la filosofía de Platón en especial, que es la filosofía propiamente tal entre mito "y" logos (entre la naturaleza y el espíritu o, si se quiere, entre naturaleza y cultura o sociedad); en

esto radica para Hegel comprender no solamente a Platón sino a Grecia, a Occidente, la filosofía misma y en ello la historia, el hombre en su carácter mismo dialéctico; se trata en definitiva, en torno al mito, de pensar el problema del límite y desde allí preguntar por la ciudad y esta nueva subjetividad en manada. Entonces en un análisis de las cosas se puede, por una parte, realizar una cierta descripción inmediata del ser del límite, estamos en ámbitos del ser y, por otra parte, podemos hacer un análisis de cómo se da luego esa punta de límite o cosa a la luz del devenir de fuerzas contrapuestas de modo dinámico e histórico, estamos en ámbitos de la esencia.

¿Desde dónde acontece el límite de lo propiamente mítico "y" de lo que no es "mítico"? ¿En qué consiste esa "y" (*und*) que articula, que juega como nexo o mediación esencial entre ese binomio que estructura y produce, hace ver el todo? Y para comprender tal articulación (tal hierro de madera, círculo cuadrado, noúmeno fenoménico, naturaleza cultural, etc.) se nos indica en el pensamiento hegeliano la fórmula sintética de la FEN como *an und für sich*. Lo fundamental es entender la "y" (*und*) de esa articulación; formalmente el problema no es el mito ni el logos, sino el mito "y" el logos. Esto es el asunto por pensar. Esta fórmula mienta lo que el autor llama silogismo (*Schluss*) y que será fundamental en la WdL, un modo de entender la totalidad como un cierto cierre, límite, centro articulado entre otros múltiples cierres, límites, centros en un constante devenir histórico que se agencia en un triple momento: *an sich* (lo universal), *und* (lo particular) y *für sich* (lo singular). En lo particular está lo lógico mismo estructurando la totalidad en co-estructuración con los otros momentos del silogismo. Hegel lo dice técnicamente al final de su *Fenomenología del espíritu*: "*Was nun zuerst an sich geschieht, ist zugleich für das Bewusstsein, und ebenso selbst gedoppelt, sowohl für es als es sein fürsichsein oder sein eignes Thun ist*" (Hegel, G.W.F., 1980: 426). El en sí no es nada en sí; el límite no es un límite en sí, pues ¿qué sería ser un límite en sí? ¿Cómo sería posible un límite en sí? ¿Desde dónde un límite en sí? ¿Desde dónde acontece el límite como límite? El límite es un estar ahí, inmediato; y así el límite

siempre acontece como estando ahí previamente a cualquier cosa pues funciona como la condición de posibilidad de cualquier cosa; el límite acontece como acontecimiento en sí, pero acontece como estando ahí para la conciencia; esto es, acontece como lo primario y fundante pero siempre desde y para el hombre; y es por eso mismo que acontece como por sí mismo y en ello en su hacer propio, esto es, de propio límite en su limitar estructurante; y así creemos ver en el límite un carácter en sí, propio de él, por sí mismo, pero siempre es para la conciencia. Por tanto, no hay cosa en sí; qué sería eso. Hay un devenir cosa, un acontecimiento cosa, una historización cosa. Múltiples devenires que van precipitándose, en cosa, residuos que se sedimentan en cosa, territorios que se estabilizan en cosa, capas de memoria que se subjetivan en cosa. Y al decir esto pensemos en cualquier cosa, en cualquier estructuración, en cualquier tipo de límite: Edipo, prohibición del incesto, expulsión del paraíso, cosa en sí, deber ser, otra vida, big bang, origen del hombre, el arte en sí, derechos humanos, el problema de la sexualidad, el establecimiento de la familia, genoma, etc. Todos estos puntos iniciales son meros puntos nodales, dentro de una trama histórica que acontece "para nosotros". Estos puntos en sí son simplemente una cara del "hierro mismo de madera", la contradicción, el silogismo de la fiesta, del baile, del juego: "La fiesta *misma* sería el incesto *mismo* si algo semejante –*mismo*- pudiera *tener lugar* (Derrida, J., 2003: 334).

Pero vayamos por parte, entre el universal *an sich* (en sí, pero en el sentido de posibilidad, lo inmediato, la naturaleza que está ahí ante nosotros, lo que se contrapone a la conciencia) "y" el singular *für sich* (para sí) Hegel nos muestra en la *Fenomenología del espíritu* su modo mismo de hacer filosofía, ese modo es su "y" (*und*) que técnicamente Hegel llamará *für es* ("para la"). Esta partícula lógica significa "para la", para la conciencia, pero el término conciencia en alemán es un neutro, esto es, *das Bewusstsien* y por eso Hegel escribe *für es*. *Für es* es lo lógico mismo (*das Logische*) que articula los otros referentes (*an sich* y *für sich*), es la articulación misma (el juego como diría Heidegger o la fiesta como diría Derrida o el

baile dicho en nietzscheano), que hace posible cualquier tipo de binomio dialéctico, cualquier máquina abstracta y binaria; en este caso, mito "y" logos: la ciudad por excelencia. Tal articulación, tal mediación (*Vermittlung*) en particularidad, la llamada determinación negativa (*bestimmte Negation*) es la que Hegel denomina *Darstellung* (exposición, presentación, construcción) en contraposición con la *Vorstellung* (representación), de las filosofías de la representación, de la escisión, del entendimiento. La *Darstellung* es el modo en que se presenta (un cierto teatro dice Derrida pero que no representa nada), se exponen los centros en sus múltiples caracteres dialécticos entre sí y tal exposición de estos momentos, de estos cierres presuntos (representaciones), es una cierta construcción que en ella misma va realizando el paso entre lo universal y lo singular, entre eso en sí y eso para sí; en esa exposición constructiva se va realizando la contradicción, se la resuelve, si se quiere decir más tajantemente (y "agarrando" a Hegel) se va produciendo la contradicción y los puntos, los dogmas, las posiciones unilaterales, las representaciones, nuestras creencias, nuestros mitos, nuestros prejuicios, nuestras ideologías, nuestros chovinismos, nuestras identidades culturales, nuestros límites entendidos como lo meramente en sí, se van articulando unos con otros y por esto tal presentación que expone los binomios se construye históricamente, pues es la historia misma lo lógico de todo devenir humano: y en ese pastiche va dando de sí la cosa, cualquier tipo de cosa. La "y" (*und*) del *an und für sich*, es decir, el "para la" (*für es*) es en el fondo siempre un "para nosotros" (*für uns*), un nosotros histórico que agencia la mediación y el en sí, la naturaleza, el otro, el mito, lo *Unheimlich* se interioriza, se vuelve para sí, la sociedad, lo propio, el logos, lo familiar, esto es, si se quiere, simplemente la naturaleza se constituye en sociedad, se realiza como sociedad, se efectúa cómo sociedad, pues la naturaleza es proceso productivo, como lo indica Deleuze; pensamiento que no solamente está a la base de Bergson, Marx, Schelling, Hegel sino de los propios griegos y su concepción de la naturaleza como *physis* y de allí cosa. Somos cosas que pensamos, naturaleza pensante. Ya Descartes lo señalaba en su propio lenguaje, aunque suene dicotómico, creemos que está

en lo correcto: "Mais qu'est-ce donc que je suis? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. Certes ce n'est pas peu si toutes ces choses appartiennent à ma nature" (Descartes, R., 1979: 81). Es la propia naturaleza del hombre la que produce toda su actividad.

5

Hegel despliega lo más complejo de su filosofía para entender su concepción del límite como una *Darstellung* histórica del silogismo *an und für sich* a través de la historia de la filosofía en general y en especial en la filosofía de Platón (el filósofo por excelencia de la ciudad y de una muy concreta: Atenas); en el pensador griego podemos ver cómo se nos muestra y en qué consiste el límite en el problema de la articulación mito "y" logos: "Su filosofía nos ha sido transmitida por las obras que disponemos del pensador. Por cierto, debemos lamentar que lo que tenemos de él no sea pues una obra estrictamente filosófica, a saber, aquello que es conocido bajo el título 'De la Filosofía, de la Idea' y que Aristóteles parece haber tenido entre sus manos cuando el estagirita describe la filosofía platónica y habla de ella. De este modo, tendríamos delante de nosotros a toda su filosofía de una forma más accesible. Solo disponemos de sus diálogos, y esta forma nos perturba para hacernos una presentación [*Darstellung*] precisa de su filosofía partiendo sólo de una representación [*Vorstellung*]" (Hegel, G.W.F., 2006: 38). Para el estudio de Platón y de lo que sea siempre tenemos solamente un "punto", un "centro" de referencia, punto o centro (creencia, dogma, mito, práctica, ley, en sí, etc.) que tan sólo es una representación del todo que se expone, que se presenta, que se construye históricamente (que se lo produce) y por lo mismo representación unilateral y parcial del todo en su carácter activo de todo, su carácter de acontecimiento, es decir, en su realización efectiva de todo (*Wirklichkeit*): la historia del hombre (es interesante ver cómo la gran idea de Marx de la producción está levantada desde

la concepción de la realidad efectiva de Hegel). Hegel no cree que este inicio de la investigación científica filosófica (*Wissenschaft*) sea un inicio de algo en sí (*an sich*) en cuanto en sí (*an sich*), esto es, de algo que fuera desconectado del silogismo mismo como un límite absoluto, sino que es su momento inmediatamente indeterminado, su momento inicial, su momento de mero ser: "*Das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare*" (Hegel, G.W.F., 1967: 66). Aquí ya podemos ver cómo Hegel está a la base de las ciencias sociales francesas, en general, y de la antropología, en especial, del pensar de Lévi-Strauss (y de la modernidad globalizada), pero con la diferencia en que al parecer el antropólogo le daría una consistencia "en sí" (de "verdad") al en sí del silogismo de Hegel. ¡Y esto es inaceptable!: "Tal vez un día descubramos que en el pensamiento mítico y en el pensamiento científico opera la misma lógica, y que el hombre ha pensado siempre igualmente bien. El progreso… no habría tenido como escenario la conciencia sino el mundo, un mundo donde la humanidad dotada de facultades constantes se habría encontrado, en el transcurso de su larga historia, en continua lucha con nuevos objetos" (Lévi-Strauss, C., 1968: 210). Pues sí y no respecto a lo que dice el antropólogo. Ya que no se trata de lógica (*die Logik*) sino de lo lógico (*das Logische*). Y lo lógico es lo que se expone, se presenta en el teatro de la historia sin representación alguna y en esta exposición se produce, se realiza el hombre mismo en su carácter mítico y lógico; el hombre se efectúa como tal hombre en diferencia con la naturaleza, en el devenir del límite mismo estructurante histórico. No se trata de pensar bien, de la misma manera en todos los tiempos. No, de eso no se trata; ni se trata de un hombre que se encuentra con el mundo, con los objetos del mundo como cosas que están ahí, como algo natural inmediato en sí y siendo en esto el mismo hombre entendido como algo en sí, aunque sea puro para sí (esto es, un sujeto vació), que se las ha con cosas que están ahí, delante de él de un modo lógico, pero que al comienzo, en el inicio se cubre de mitos porque no estaría del todo bien dicho. No, de eso tampoco se trata. La realidad se nos muestra al inicio de ese modo antojadizo de ser un mero momento inmediato que tiene la pretensión de serlo todo, pero siempre es solamente un

momento natural, inmediato (sensitivo), del límite en su estructurar en diferencia; el cual está siendo parte de una articulación de muchos otros puntos más; aquí ya está dando de sí la dialéctica del silogismo hegeliano y con ello podemos ver cómo el pensador entiende el problema del inicio, del origen, del límite, en definitiva, de la cosa.

6

La representación siempre tiene esa cara por una parte en sí, puntual, dogmática, universal, a priori, necesaria que como tal se contrapone a otras representaciones originales y en sí (y así cada una se contrapone a otras; lucha de representaciones). Y esa representación originaria en sí se nos vuelve en su propio carácter en sí en un para sí (dicho en los términos de la *Fenomenología*); de allí que en toda representación se esté dando ya de antemano en su propio devenir libre el *an und für sich* pero de modo natural, inmediato, mítico, pues eso en sí lo tratamos como si fuera propio de sí y que agencia tales o cuales cosas, que da de sí cuales leyes y funciones, esto es típico en la antropología, pero no nos sirve para nada para comprender la cosa, el devenir cosa, el despliegue histórico cosa, su acontecimiento. La filosofía hegeliana hace explícita, expone, despliega, presenta la conexión, ese silogismo esencial (*Schluss*), ese doble elemento lógico que constituye a toda representación originaria que se manifiesta en su inicio como lo absoluto (la ciudad), esto es, la *Darstellung* hegeliana. La cosa cobra estructuración, siempre dinámica, desde fuera de ella en este devenir cosa, desde la *Darstellung* que la agencia. La *Darstellung* es la propia filosofía de Hegel (lo mejor de ella), desde el elemento lógico que la constituye, que opera en su carácter de historicidad y que atraviesa todas las disciplinas humanas y que mienta esa estructuración en pastiche acontecida desde fuera de ella misma en el presente de su mostrarse: "Tal como lo he destacado, no se deben abordar los diálogos platónicos como si éstos tuvieran por objeto adoptar posiciones filosóficas diferentes, o como si de la filosofía de Platón resultara una filosofía ecléctica; antes bien, ésta

constituye, por encima de todo, un nodo en el cual los principios abstractos y unilaterales se encuentran ahora verdaderamente unidos de una forma concreta" (Hegel, W.G.F., 2006: 38-39). Por eso en Platón se da, deviene, acontece, se agencia una estructura que mienta el acontecimiento griego, esa estructura el filósofo la llama: la idea. La idea es el límite en su limitar mismo que estructura a Atenas, Grecia. Así es como acontece la posibilidad misma de producir, de realizar a Atenas. Y la estructura diferenciándola de lo que no es Grecia, lo que no es Atenas, lo que no es la polis. Así se da y se da, creemos, en toda gestación de ciudad, en toda estructuración de ciudad (la ciudad es un cierto tipo de cosa). La idea como polis, esto es, como límite es lo que posibilita no solamente a Grecia en sus múltiples modos de vida, disciplinas y saberes, sino es lo que permite luego el devenir y producción misma de Occidente.

Gracias a la estructura de la idea de polis acontece eso que se llama metafísica (pues la metafísica, como todas las estructuraciones, no es en sí sino un efecto de superficie de un devenir ciudad del hombre, se es metafísico después del acontecimiento ciudad y se lo es para "conservarla" tal como es, en su sistema de identidad esencial en contra de las diferencias que atenten contra ella, se es metafísico siempre para "conservar" y "defender"; por eso son a veces muy peligrosos los metafísicos) o, si se quiere, la verdad en su diferencia con la apariencia y da y constituye el sentido de identidad y pertenencia de toda ciudad que busca ser diferente y casi en oposición con otras (si estudiamos el devenir histórico de una ciudad emblemática veremos que es así). Entre algo que acontece como por sí mismo y algo que no es por sí mismo; que aparecer siendo desde lo sí mismo: es el problema del ser. La idea, como estructura limitante, es el efecto de superficie del horizonte griego mismo en su devenir esencial, en su acontecimiento de siglos entre el mito y el logos y que dio de sí la polis. La *Dastellung* platónica, nos sirve como ejemplo, es la idea como polis, la estructura que limita en la visibilidad misma donde todo encaja en lo propio, en lo de suyo "que es" y en esto da cuenta de múltiples posiciones en sí a lo largo de la historia, pues es su

precipitado; la apariencia consolidada y materializada históricamente en toda su manifestación es la ciudad. En el caso de Platón que es único se constituye la idea misma de "Idea", esto es, la polis griega (un modo de construir la ciudad). Con esta interpretación "forzada" de Platón estamos pensando a un Hegel desde Deleuze "y" a un Deleuze desde Hegel. Para entender la estructura hemos hecho devenir a ambos autores para que desde Platón podamos repensar al mismo Lévi-Strauss y a las ciencias sociales y políticas modernas con el fin de poder repensar la ciudad de otro modo, en dinamismo, en posibilidad de mutación, de transformación, de supervivencia, de volverse tecnológica y virtual incluso de ser subsumida por otra, de cambiarse, de ser aniquilada.

La representación siempre está asociada a ese carácter unilateral que se nos contrapone de modo inmediato y que aparentemente por ser de carácter principial se muestra como lo de suyo absoluto: el límite; de allí que para Hegel (y para Deleuze) no tendría sentido ni una prohibición del incesto, ni un Edipo, ni una velocidad de la luz, ni una constante matemática, ni un bien en sí, ni un mal en sí, ni algo así como "la" naturaleza, ni algo así como "la" sociedad o "la" cultura o la ciudad por excelencia; ni menos un punto principal de análisis en donde la cosa está mezclada (perspectivas hablaba Nietzsche), un punto lógico de la pareja binominal, esto es, no tendría sentido pensar desde el problema de la cosa en sí (*das Ding an sich*) en ninguno de sus múltiples representaciones y desde una única mirada por fuera de la historia y del devenir mismo. ¿Qué sería una cosa en sí, qué el límite mismo, qué la prohibición del incesto, qué la ciudad modelo? ¿Qué es esa inauguración de lo dialéctico, del binomio, de la máquina abstracta, del segmento, del corte, de lo discontinuo, de la naturaleza "Y" la sociedad, de lo animal "Y" lo humano? Derrida en una línea semejante a Deleuze nos dice claramente: "Todo lo que podemos fijar dentro de oposiciones de conceptos, es… la sociedad formada al día siguiente de la fiesta. Y esas oposiciones supondrán ante todo la oposición fundamental de lo continuo a lo discontinuo, de la fiesta original a la organización de la sociedad, de la danza a

la ley(…) ¿Qué sigue a esta fiesta? La edad del suplemento, de la articulación, de los signos, de los representantes. Ahora bien, esta edad es la de la prohibición del incesto. Antes de la fiesta no había incesto porque no había prohibición del incesto ni sociedad. Tras la fiesta ya no hay incesto porque está prohibido" (Derrida, J., 2003: 330). La representación siempre está tocada por el carácter histórico determinado en la que se da, lo que conlleva a que se den múltiples posiciones originarias, las cuales no pueden ser articuladas las unas con las otras. De allí que las representaciones en apariencia no sean de suyo sintetizable y allí radica un grave problema de comprender la filosofía en general (¿qué tiene que ver Parménides con Heráclito, Spinoza con Leibniz, Hume con Kant, Hegel con Deleuze?) y de Platón en especial. Pero ese carácter puntual y en apariencia en sí de las representaciones cae, pues deviene para sí y esto debido a la mediación misma de la exposición, presentación del pensamiento mismo de Hegel, presentación que hace explícita la mediación lógica entre ambas categorías irreconciliable a la primera y esto es claro en la visión hegeliana y en la postestructuralista es más evidente porque ni de síntesis lógica ya se habla (ya no es necesaria), sino de "atlas", de modos de organizar caóticamente, de simple juego, de seducción, de voluntad de poder, de saber; esto es, las formas de articulación son de tal tipo de variaciones que en verdad el pastiche se constituye como tal desde lo múltiple. La representación (*Vorstellung*) cobra verdad (se realiza efectivamente) en la presentación (*Darstellung*): "En la presentación general de la historia de la filosofía se ha destacado ya que la línea de progreso de la cultura filosófica debe consistir en estos puntos-nodales [*Knotenpunkte*] en los cuales lo verdadero es algo concreto. Lo concreto consiste en la unidad de principios diferentes, de determinaciones diferentes; y para adoptar una forma [*Ausgebildet*], para acceder a la conciencia de un modo determinado, deben primeramente formarse e instalarse por sí mismos. De este modo, aquellos principios adoptan necesariamente la forma de algo unilateral con respecto a los principios que luego le seguirán, pero esto no implica su negación, ni tampoco determinan su permanencia, sino que los incorpora como los momentos de su principio más

elevado y más profundo. En la filosofía platónica, hallamos múltiples filosofemas de una época anterior, pero son asimilados a sus principios y unificados luego en esta filosofía" (Hegel, G.W.F., 2006: 39).

La historia de la filosofía consiste en ser radicalmente *Darstellung*, una articulación lógica de puntos-nodales que aparecen como determinaciones diferentes, contrapuestas que se niegan entre sí. Lo concreto (*Das Konkrete*) se da en la unidad misma que media estos puntos y los articula afirmativamente; es como lo dice en la gran *Wissenschaft der Logik* una línea nodal de relaciones de medida en donde se agencia, deviene el todo como todo en su totalidad (véase, Espinoza, R., Philosophica, 30, Sem II, 2006: 89-102); la verdad es el resultado (forzando a Hegel podríamos decir que es la producción de sentido) y no lo que se da en el inicio de modo inmediato e indeterminado (allí se dan inicialmente solamente posiciones originarias). Deleuze parafrasea a Nietzsche esta vieja idea hegeliana del Prefacio de la *Fenomenología*: "Según una fórmula de Nietzsche, nunca es al comienzo cuando algo nuevo, un arte nuevo, puede revelar su esencia, pero lo que él era desde el comienzo no puede revelarlo sino en un recodo de su evolución" (Deleuze, G., 2005: 66). El todo verdadero es lo concreto, el todo concreto de las determinaciones que se niegan se agencia en estas líneas de relaciones de medida que expresan la *Darstellung* misma de la filosofía (estás líneas serán pensadas como fuerzas inmanentes en Foucault, en líneas de fuga en Deleuze). Así es la única forma de dar con una ciudad. Cada posición que representa la ciudad se piensa en la exposición del todo verdadero (un todo como resultado en Hegel, un todo como producción ya en Marx como en Deleuze-Guattari) y así cada posición queda asumida en ese preciso todo. Y aquí podemos comprender por qué en la filosofía de Platón (y de todo gran filósofo) se dan tantas posiciones, pues ella misma es la *Darstellung* que asume e interioriza el pensamiento griego en general, sus posiciones originarias que representan el absoluto son asumidas en los diálogos platónicos y esto no lo podemos olvidar a la hora de comprender el pensamiento platónico y cualquier pensamiento en general. Y lo que

sucede con Platón y los pensadores es similar a lo que sucede con las ciudades y sus múltiples formas de ser tales ciudades. La *Darstellung* es el acontecimiento en su devenir y en ello mismo se da, se agencia y acontece su efecto de superficie como límite, estructura y cosa.

7

Entonces tenemos que la filosofía es en sí misma, como diría, Hegel *Darstellung* de una línea nodal de puntos-nodales, de representaciones que se agencian como principios originarios que pretenden dar cuenta inmediata y unilateralmente del todo. Pero en la *Darstellung* misma acontece, deviene la verdad del todo como resultado, como producción, como lo concreto que se afirma en la negación de tales posiciones (dicho en hegeliano), que se fuga en tales posiciones (dicho en deleuziano). La cosa como límite mienta el efecto de superficie por antonomasia, la inmediatez indeterminada, la naturaleza, de la fiesta del acontecimiento (lo lógico por excelencia); fiesta siempre plástica, dinámica e histórica que de suyo es lo que permite la borrosidad misma del incesto, del Edipo, del Homo Natura, de la estructura, de la identidad, o sea, del mundo en su manifestarse. Y de allí la posibilidad de real efectuación y de cambio de nuevos modos de habitar para el hombre. Hegel pensaba, contra lo que se cree, en un mundo ético en donde cada uno de nosotros mienta parte de la libertad; y entre todos se va realizando un mundo más humano, más íntimo y con capacidad de producir cambios que siempre van en la línea de más y más libertad. Esto es el concepto, lo lógico por excelencia que trabajando con el ser y la esencia va liberando al hombre y la realidad del peso oscuro del residuo de la barbarie.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DELEUZE, G., (2005), *Lógica del sentido*, Buenos Aires, Paidós.
- (2005), *La imagen-tiempo*, Buenos Aires, Paidós.
- (2011), *Los signos del movimiento y del tiempo. Cine II*, Buenos Aires, Cactus.

DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1985), *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós.

DERRIDA, J., (1989), *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos.
- (2003), *De la gramatología*, México, Siglo veintiuno editores.

DESCARTES, R. (1979), *Meditations métaphysiques*, París, Garnier-Flammarion.

ESPINOZA, R., (2006), "Una lectura 'desmesurada' de la Ciencia de la lógica de Hegel: en torno a 'la línea nodal de relaciones de medida", Philosophica, 30, Sem II.

FOUCAULT, M., (2002), *Historia de la sexualidad. 1- La voluntad del saber*, Buenos Aires, Siglo veintiuno editores.

HEGEL, G.W.F., (1967), *Wissenschaft der Logik*, Erster Teil, Hamburg, Felix Meiner.

- (1980), *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Felix Meiner.
- (2006), *Lecciones sobre Platón*, Buenos Aires, Quadrata.

LEACH, E. (compilador), (1967), *Estructuralismo, mito y totemismo*, Buenos Aires, Nueva visión.

LEVI-STRAUSS, C., (1964), *La pensée sauvage*, París, Plon.
- (1972), *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba.

HEGEL. LÓGICA/REALIDAD: LA SUPERFICIE Y EL FONDO[1]

Vincenzo Vitiello

1. Actualidad de Hegel. La necesidad de la filosofía.

No es necesario ser hegeliano para aceptar la idea que la tarea de la filosofía es "coger el propio tiempo en pensamientos" (cfr. *PhR*, p. 16); ni se exige una agudeza particular de historiador para comprender que el tiempo de Hegel aún es nuestro tiempo – aunque se ha vuelto más serio. La globalización además de superar, o intentar superar la escisión entre sujeto y objeto, yo-mundo, que caracteriza desde su nacimiento *die Neuzeit*, la edad moderna, la ha hecho más áspera. En realidad no se debe hablar de escisión, sino de escisiones, en plural, porque todas las relaciones están envestidas por la escisión. No existe una economía sino varias, no hay una historia sino muchas, no encontramos un sentido único de lo divino, en el que, si bien contrastándose, las múltiples fe religiosas puedan reconocerse como tales, sino muchas negaciones de lo divino, como prueba el nihilismo contemporáneo. En resumen: no hay un mundo, sino muchos. ¿Cómo enfrentar las escisiones de nuestro tiempo?

Al contrario de los "románticos" Hegel no rechazó el intelecto por el sentimiento, no quiso sumergir al hombre en la naturaleza, y lo finito en lo infinito; recorrió un camino desde muchas perspectivas

---

1 Traducción a cargo del Profesor Ignacio Uribe; Dottore di Ricerca in Studi di Antichità, Medioevo, Rinascimento, Universidad de Florencia. Profesor del Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

inverso, acogiendo las defensas incluso del intelecto, con la pretensión de alcanzar una forma de pensamiento más elevada.[2] "Después" de Nietzsche, luego de la rígida oposición *Kultur/zivilisation*[3], que tanto ha influido sobre la cultura alemana y antes europea, más tarde mundial, del Novecientos[4], retornar a Hegel, al *pensamiento de la mediación* puede resultar útil no para resolver el problema, sino para volver a proponerlo con mayor conciencia de su complejidad y profundidad. Ésta, y no otra, es la "actualidad" de Hegel.

Que la necesidad de la filosofía se radique en la escisión – como Hegel escribe en su primer escrito jenense[5] - implica que la "mediación" ya opera en la escisión. De manera latente, por cierto; pero latencia no es ausencia. La mediación trabaja antes de actuar; el problema de la filosofía no es producir la mediación, sino hacerla evidente. Y evidenciarla es *realizarla*. En pocas palabras, la historia no es un pasaje del no-ser al ser, sino de lo oculto a lo aparente, de lo profundo a la superficie. Pero dejemos hablar a Hegel directamente:

El absoluto ya está presente (*vorhanden*), de lo contrario, ¿cómo podría ser buscado? La razón lo produce sólo cuando libera la conciencia de las limitaciones; este arrancar (*Aufheben*)las limitaciones

2 Cfr. la crítica del "irracionalismo romántico" hecha por Hegel en *Phänomenologie des Gesites* (=*PhäG*), Meiner, Hamburg 1952[6], *Vorrede*, pp. 13-19.

3 Variante de la nitzscheana oposición "mito"/"abstracción": cfr. F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, *Kritische Studienausgabe*, Hrsg. G. Colli u. M. Montinari, dtv/de Gruyter, München/Berlin New York, 1988, I, § 23.

4 Desde Bachofen a Spengler, desde Stefan George al Thomas Mann de los *Gedanken im Kriege* y desde el *Friedrich und die grosse Koalition*, a Ernst Jünger – sólo por citar los primeros nombres que vienen en mente. Otro es el discurso acerca de Heidegger, que si criticó la "mediación" hegeliana (incluso siguiendo sugestiones hölderlinianas, cfr. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt/M 1971[4], pp. 61-62), ciertamente no lo hizo para rechazar el rigor de la *epistème* filosófica, por el contrario, lo hizo porque miraba a una más originaria y por lo tanto más "rigurosa" forma de pensamiento. Su propia lectura de Nietzsche está inspirada en dicho criterio, se revindicaba al pensamiento nietzschiano el mismo rigor que el de Aristóteles (cfr. *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt/M 1972[5], p. 230), definiendo a la vez como grosera (*allzu grob*) la interpretación que Spengler había hecho de Nietzsche (*ivi*, p. 301).

5 G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (=*D*), *Werke in zwanzig Bänden* (=*W*), 1969 ss. 2, *Jenaer Schriften 1801-1807*.

está condicionado por la supuesta ilimitación. (*D*, p. 24; it. 17)

2. Fichte/Hegel: un contraste epocal.

La filosofía de Fichte es la mejor ilustración de todo esto. En su sistema está la escisión y la necesidad de superarla – aquí radica su "verdad" –; pero no hay una realización de la necesidad, la superación de la escisión. ¿Qué escisión? No aquella, o, mejor, no aquellas del mundo histórico-social, que involucran a los individuos singulares y/o a cada comunidad histórica, empíricamente consideradas: los conflictos de intereses, las diferencias religiosas y culturales, el sentimiento de extrañeza del yo con el mundo, etcétera. Respecto de estas escisiones Fichte ha elaborado una estrategia que demuestra la total conciencia de la crisis de su tiempo. La escisión que Fichte no supera es aquella que él mismo produce intentando superar la escisión del mundo histórico-social. De hecho, ¿de qué manera el yo es capaz de defenderse de la escisión, sin ser arrastrado por el mundo en el que vive? Sólo encerrándose en sí, afirmando la propia alteridad respecto del mundo social. Se fragmenta el mundo, y el yo se retira dentro de sí (cfr. *PhäG*, pp.175-182). He aquí el origen de aquel *puro*, *simple ser* – *Sein schlechtin* –, de aquel absoluto ser, del que habla Hölderlin. El origen de la identidad inmune a toda separación. De la identidad más antigua que la misma identidad de la autoconciencia.[6] A esta identidad, que no es el yo, sino la raíz del yo, Fichte llega a

6 "*Urteil* ist im höchstens und strengsten Sinne die urprüngliche Trennung des in der intellektualen Anschauung innigst vereinigten Objekts und Subjekts, diejenige Trennung, wodurch erst Objekt und Subjekt möglich wird, die Ur-teilung. […] Wo Subjekt und Objekt schlechtin, nicht nur zum Teil vereiniget ist, mithin so vereiniget, daß gar keine Teilung vorgenommen werden kann, ohne das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll, zu verletzen, da und sonst nirgends kann von einem *Sein schlechtin* die Rede sein, wie es bei intellektualen Anschauung der Fall sei. / Aber dieses Sein muß nicht mit der Identität verwechselt werden […] also ist die Identität nicht = dem absolutem Sein.": F. Hölderlin, *Urteil und Sein*, in Id., *Sämtliche Werke und Briefe*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2 Bde, Hrsg. G. Mieth, Darmastadt 1989, I, pp. 840-841.ßgar ß√}{[]dae extrañeza Objekt schlechtin, nicht nur zum Teil vereiniget ist, mithin so vereiniget, dae extrañeza

través de una radical liberación del yo respecto del mundo, desde lo empírico. Hegel habla de esta radical purificación como del "acto absoluto" que es condición de la filosofía. Pero precisamente ahí, donde está la salvación, se anida el peligro. La identidad del ser, concebida como el absoluto *Prius*, es, en verdad, solamente un "efecto" de la escisión del mundo histórico. La separación del mundo empírico exalta, no despoja, la escisión. Hegel ve en esta separación la condición, pero no la realización de la filosofía. Para que tal acto absoluto, el gesto primario del pensar, devenga saber filosófico, es necesario que a la separación del mundo siga una unificación. En el lenguaje de Hölderlin, es necesario que el Ser devenga Juicio. O: que la raíz germine, y nazca el sujeto real, mundano, corpóreo. Del yo puro debe nacer la naturaleza, el cuerpo del mundo. Hegel muestra cómo Fichte realiza todo esto. A diferencia de Kant, que permitía ser "junto" al yo del mundo, Fichte concibe el yo como posición de sí y de lo otro desde sí, de su opuesto: de sí y del mundo. La deducción del No-Yo desde el Yo, o de lo múltiple desde lo uno, de la naturaleza desde el espíritu, que es la labor que Fichte entrega a la filosofía, demuestra que el "verdadero" Yo es la síntesis de Yo y No-yo.

Pero precisamente ahí, donde Hegel expresa su más alto aprecio por la filosofía fichtiana, florece su crítica: la síntesis – afirma – nunca se concluye. El sujeto-objeto de Fichte sólo es subjetivo. El mundo, lo empírico, el No-yo, no retorna a la identidad absoluta del yo, no es su manifestación, sino su límite. La actividad teorética, en efecto, permanece en la oposición sujeto-objeto. Ni siquiera el hecho que el objeto sea un producto de la actividad inconsciente del yo, del *Einbildungskraft*, desvanece la separación, al contrario, la introduce en el corazón mismo del yo: el inconsciente permanece como "dato" opuesto a la actividad consciente del yo, una "objetividad" irresuelta, no prescindible. "La esencia del yo y su situar no coinciden" (*D*, p.56). Pero el Juicio también se mantiene dividido del Ser incluso, si no aún más, en la actividad práctica. Porque, cuando en la *Doctrina moral*, Fichte, con el fin de superar la oposición inmediata del yo teorético, define el objeto como la realización del sujeto, piensa esta objetivación

del yo siempre como caída, alienación. El Yo nunca se reconoce en sus productos, y sólo por esta carencia de reconocimiento su proceso de auto-generación no se detiene. Pero en esta forma el yo no se posee nunca, su impulso a crearse a sí mismo abre un proceso hacia el infinito que solamente es *schlechte Unendlichkeit*[7]. Precisamente como en lo empírico y en lo múltiple, en lo sensible y natural, el yo puro no se halla a sí mismo, así también en la comunidad el yo no reconoce la manifestación de su libertad, sino que ve en ella sólo el límite del ser-libre. *Ich wird sich nicht objektiv*: *El yo no deviene a sí mismo objetivo*.

La tarea de *mostrar* la objetividad del sujeto-objeto, en Fichte aún sólo subjetiva, queda confiada a la *Fenomenología del espíritu.*

3. La tarea de la Fenomenología.

La Doctrina del ser de la *Ciencia de la lógica* se abre con la siguiente pregunta: "¿Con qué debe comenzar la ciencia?" (*WL*, I, pp. 65 ss) – que atañe al fenómeno mismo del saber. De hecho, como ya Platón y Aristóteles enseñan, el saber es ciencia y no mera opinión, si está en grado de dar razones de lo que afirma. Y lo está, cuando no depende de otra cosa, si se encuentra en el origen de sí. El inicio de la ciencia debe estar "al interno" de la ciencia. Pero, ¿qué es más interno al saber que el yo que sabe? Hegel debe afrontar el *Gund-satz*, la proposición fundamental, de la filosofía moderna: el "yo pienso". Pero, ¿a cuál "yo" – inmediatamente se pregunta – puede reconocérsele esta "posición"? Ciertamente no al "yo" empírico, mundano, cosa entre cosas, que depende no de sí sino de la naturaleza que está dentro de sí y fuera de sí, del ambiente en el que nació y maduró, por lo tanto de la historia y de la cultura en la que se ha formado. No al "yo empírico"; sino al "Yo trascendental", al yo "puro". Y esto es: al Yo *purificado*, liberado de todos los vínculos que lo unen al mundo, al pasado, a los otros, a partir de todos los presupuestos que lo condicionan.

7 Cfr., *D*, p. 69, y también G. W. F. Hegel, *Wissenschaft del Logik* (=*WL*), *W*, 5-6, II, pp. 541-548.

Pero, atribuyendo al "Yo puro" el "acto absoluto" (*der absolute Akt*: la expresión es la misma usada en la *Differenz*, cfr. *WL*, I, p. 76, y *D*, p. 54) que libera al Yo de todos los condicionamientos y presupuestos que lo vinculan al mundo, ¿no se le envuelve en un círculo? ¿No se está haciendo depender la condición desde lo condicionado? No, si el Yo en cuanto condición es "otro" que el Yo condicionado. El problema del inicio del saber se transforma en el problema de la diferencia entre el Yo que es condición de la purificación de lo empírico y el Yo que es el resultado de tal liberación. La *Fenomenología del espíritu* muestra esta "diferencia". Y en el modo más objetivo: *narrando* el itinerario a través del cual la conciencia – el yo – se libera de lo empírico (de todo lo que condicionándolo lo hace dependiente de otra cosa) y se eleva a puro saber, a un saber capaz de demostrar a sí mismo, el propio fundamento, el propio inicio, a un saber completamente autónomo, o amo de sí. Se ha dicho: *en el modo más objetivo* – porque la narración fenomenológica no interviene en el proceso de la conciencia: es *ein reines Zusehen*, puramente un *ver* (*PhäG*, *Einleitung*, p. 72).

La narración fenomenológica permite superar la posición aún sólo subjetiva del sujeto-objeto fichtiano, porque no *deduce* la objetividad desde el sujeto, sino que *muestra* en la objetividad del mundo natural e histórico la operante, aunque latente, presencia del sujeto. Ni la latencia del sujeto en la objetividad mundana y natural debe confundirse con el inconsciente de la *Einbildungskraft* fichtiana, porque desde la pura observación de la narración fenomenológica resulta que propiamente desde la objetividad del mundo, en la que la subjetividad está inicialmente inmersa, emerge el operante consciente del sujeto, la auto-conciencia, el saber de sí. *Das Ziel ist die Offenbarung der Tiefe*: la meta del itinerario fenomenológico es la *revelación de lo profundo* (*PhäG*, p. 564). A diferencia de Fichte en Hegel el Ser, la Identidad absoluta de memoria hölderliniana, deviene juicio, completamente juicio. Lo trascendental y lo empírico, la unidad y la distinción se unifican. En esta unificación *lo profundo emerge a la superficie*, es más: se hace superficie. Aquí Hegel diferenciándose de Fichte se aleja a la vez de Schelling. Al hacerse

distinción, multiplicidad, mundo, el Uno, lo Profundo, el "concepto que se sabe como concepto" (*PhäG*, p. 558) no deja detrás de sí ningún residuo, ningún excedente. Ningún "inicio"[8]. Como dirá en las primeras categorías de la *Seinslehre*, el ser no transita en la nada, mas es pasado (*nicht übergeht, sondern übergangen ist*: *WL*, I, p. 83), y así la nada en el ser. El inicio de la Lógica es la negación del Inicio. Lo Uno desde siempre es múltiple.

El itinerario de la *Fenomenología* es un itinerario anamnéstico, un itinerario en el pasado profundo de la objetividad, natural e histórica, de la conciencia. Desde siempre un pasado llevado a la luz del presente en la parusía del absoluto, que es saber.

Por lo tanto la *Fenomenología* es el nudo fundamental del filosofar hegeliano que nos permite comprender enteramente el intento, que vemos expresado en las palabras del primer escrito de Jena: *hacer al yo objetivo a sí mismo*. Y está claro que el yo pude hacerse a sí mismo objetivo, en cuanto se encuentra en lo objetivo desde el inicio (y esto es lo que marca la diferencia con Fichte); y que en el hacerse objetivo, esto es: empírico, historia, mundo, se resuelve completamente en ellos (y esto es lo que marca la diferencia con Schelling). Por tanto las dos relaciones – la horizontal: desde el yo al no-yo, y la vertical: desde lo profundo a la superficie – son para Hegel una y sólo una relación. O mejor: un solo "movimiento". El yo saliendo desde su propia raíz se convierte en mundo, saber y acción del mundo. Lo que quiere decir: la libertad de los otros no es límite para mi libertad, sino realización, cumplimiento. El hacer – *die Sache selbst*: el obrar que coincide con el obrante, el obrar que *en télei échei*, que se posee en el fin – es el hacer de todos y cada uno (*PhäG*, pp. 300-301 y 314).

8 Acerca del tema cfr. M. Cacciari, *Dell'inizio*, Adelphi, Milano, 2000[2], libro I, caps. II y III, y libro III. Acerca de la relación entre Schelling y Hegel en el completo arco de sus vidas cfr. Félix Duque, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid 1998, Parte III. Acerca de la diferencia entre Hegel y Schelling en relación al Deus-Trinitas cfr. V. Vitiello, *Dire Dio in segreto*, Città Nuova, Roma 2005, cap. I.

Pero el círculo aquí trazado – desde la objetividad inconscientemente subjetiva del inicio a la objetivante subjetividad de la meta – no carece de rupturas; basta recordar aquella relevante que se presenta en el pasaje de la *Fenomenología* a la *Lógica*, esto es desde el saber absoluto, que es mediación plenamente alcanzada, al ser puro, que es mera inmediatez. El puente entre lo uno y lo otro está construido por la "resolución" (*Entschluß*), que – Hegel es quien lo dice (*WL*, I, p. 68) – puede también ser considerada arbitraria, de tomar el saber absoluto como puro ser, en su inmediatez, donde el mismo carácter de lo inmediato, si es una determinación de la reflexión, es dejado a un lado. El "medio" entre el saber de la *Fenomenología* y el ser de la *Lógica* es entonces un acto de voluntad. Al inicio de la Lógica y de la Ciencia no encontramos ni el saber absoluto, ni el ser, encontramos la *voluntad*. Es preciso preguntarse cuáles son las consecuencias para el sistema hegeliano; pero no podemos ocuparnos de esto ahora; primero debemos mostrar que el movimiento circular que gobierna, o debiera gobernar, todo el sistema, funciona también al interior de la *Fenomenología*. En resumen: no es una estructura, es un "método" – un camino, un *hodós* – que se realiza, desarrollándose y profundizándose, en cada etapa o momento del sistema asumiendo las formas y los modos específicos de cada fase o momento. Así en la *Fenomenología* el movimiento circular queda caracterizado como un pasaje de la certeza de la verdad a la verdad de la certeza, por ende de las figuras de la conciencia a las figuras del mundo (cfr. *PhäG*, p. 315). En estos pasajes, en los que la co-pertenencia de yo y mundo, subjetividad y objetividad se expresa cada vez mejor y se profundiza, se hace manifiesto el intento de Hegel por mostrar que *la objetividad del yo es lo mismo que el emerger de lo profundo a la superficie*. De ello es testimonio la referencia explícita de Hegel a las categoría del ser y de la esencia en la explicación de la diferencia entre las figuras de la conciencia y las figuras del mundo (cfr. *PhäG*, pp. 318 ss.; *WL*, II, 24-25). En ellas la oposición de lo objetivo y de lo subjetivo es la oposición "extrínseca" típica de la lógica del ser entre términos externos, uno al lado del otro, y extraños; en éstas, en las *Gestalten der Welt*, que no son "abstracciones" de la conciencia, sino *eigentliche*

Wirklichkeiten, potencias dotadas de auténtica eficacia, la oposición es aquella propia de la lógica de la esencia, es la oposición más difícil de dirimir, porque es "intrínseca" a cada opuesto que tiene en sí mismo, y no en otro, su contrario, su *enantíon*: como atestiguan las figuras trágicas de Edipo y Antígona[9].

Ahora bien, el mismo movimiento circular – de la objetividad que tiene latente en sí la subjetividad a la subjetividad que se objetiva – que obra tanto en el sistema entero como al interno de la *Fenomenología*, lo encontraremos obrando también en la Lógica.

4. El rol de la *Ciencia de la Lógica*.

Si la *Fenomenología del Espíritu* demuestra *mostrando*, la *Ciencia de la lógica* muestra *demostrando*. Y es que la *Fenomenología* predominantemente es un *Erinnerung*, un viaje de la conciencia dentro de sí misma, en búsqueda del Sí profundo, que es yo y mundo, mundo y yo; mientras la *Lógica* es esencialmente ex-posición, construcción ex-plicativa del yo y del mundo, del mundo y del yo, a partir de lo profundo. Incluso es superfluo precisar que los dos "movimientos" se comprenden, y que por lo tanto el *Erinnerung* fenomenológico es también construcción explicativa, y que la ex-posición lógica es al mismo tiempo *Erinnerung*. Permanece, sin embargo, la diferente intencionalidad de ambas obras. La que resplandece en el método seguido. Y aparece en primer plano particularmente en la Doctrina del concepto.

Inmediatamente aquí Hegel impugna la concepción kantiana, según la cual los antecedentes del concepto son las intuiciones y las representaciones. Este modo de concebir el concepto para Hegel es todavía subjetivista y psicológico. Antecedentes verdaderos del

9 Cfr. *PhäG*, pp. 335-337. La literatura sobre la interpretación hegeliana de la *Antígona* sofoclea es vastísima, me limito aquí a citar el libro clásico de G. Steiner, *Antigones*, Yale University Press 1996, que encuadra la lectura hegeliana en un horizonte hermenéutico amplio.

concepto son el ser y la esencia (cfr. *WL*, II, pp. 256 ss.). Esto significa que el contenido del concepto no está "fuera" del concepto, sin en él. La superación alcanzada de la oposición sujeto-objeto en el saber absoluto implica una redirección de la relación sujeto-objeto hacia la relación uno-múltiple. Uno es el concepto que tiene en sí lo múltiple. El Yo y el mundo, en su polaridad, son, los dos y bajo el mismo título, contenido del concepto. Y si ahora queremos denominar "Yo" el concepto, entonces este Yo es el Yo sintético de Fichte, no el Yo que tiene opuesto (*gegen*: en contra) a sí el No-yo, sino el Yo que tiene en sí la oposición Yo y No-Yo. Pero este Yo-síntesis no es tercero sin ser al mismo tiempo primero. Es el *Prius* absoluto, la Identidad que Hölderlin llamaba Ser – y esta identidad es como la identidad misma de la autoconciencia, como la *doble identidad* del yo=yo.

El Ser como Juicio. Y a la vez, no obstante, el Juicio como Ser.

a) El concepto.

Hegel retoma la tradicional división del concepto en universal particular e individual, pero la dialectiza (cfr. *WL*, II, pp. 273-274). El concepto es universal en cuanto en sí no tiene diferencia alguna. El concepto de color no es ni blanco, ni rojo, ni amarillo; y no podría ser sino el concepto universal que contiene (= tiene unido y en sí) el blanco, el rojo y el amarillo. Pero en su negar las diferencias, se relaciona con ellas por necesidad. Su negación de las diferencias es a la vez la inclusión de las mismas; la negación se somete a sí misma: es al mismo tiempo la negación de la negación. Esto significa que en el ser universal el concepto es particular. Es color en cuanto es rojo, verde, amarillo. En realidad no rojo, ni verde, ni amarillo, sino aquel rojo, aquel verde, aquel amarillo: es la determinación determinada de lo individual, o mejor, de los individuos, de los singulares.

Es importante comprender el sentido de esta operación "lógica" llevada a cabo por Hegel: al mostrar que lo universal en

cuanto tal es particular e individual, Hegel revela la incongruencia de la separación de Plotino ente *Hen* y *Noûs*; lógicamente *Hen* en cuanto tal es *Noûs*: Uno es, en cuanto uno, muchos[10]. Uno no es Uno-que-es-Uno sin ser a la vez Uno-que-es. El tránsito de la primera hipótesis del *Parménides* a la segunda, por lo tanto a la *koinonía tôn lógon* del *Sofista*, es un tránsito necesario; un tránsito no tránsito: un tránsito que inmediatamente se anula. La ex-posición sí es construcción, pero ex-plicativa. El "lugar" está desde siempre: es presupuesto. La posición sólo es des-veladora. Se muestra aquello que estaba desde siempre, aunque no aparecía. Pero para que esta diferencia entre ser y aparecer se justifique, es necesario que, luego de haber mostrado que lo universal del concepto desde siempre es particular y universal, se evidencie la diferencia de la particularidad del concepto respecto a la universalidad del mismo. Y la diferencia radica en lo siguiente, que la particularidad no toma el concepto desde el lado de la negación de las diferencias, sino desde el lado de la negación que se inclina sobre sí, de la negación que obra en las diferencias de la universalidad abstracta. Lo particular no es distinto a lo universal, es lo mismo, pero observado desde la perspectiva de la negación de la negación.

La diferencia entre universalidad y particularidad del concepto permite, por lo tanto, afirmar a la vez la analiticidad y la sinteticidad del concepto, que es analítico porque desde siempre es uno-muchos, y sintético porque se revelan muchos en su ser uno (cfr. *WL*, II, pp. 557 ss.). El avanzar es un retroceder en el fundamento: revelarlo. *Erinnerung* y construcción al mismo tiempo – como se decía. Pero en la Lógica prevalece el aspecto constructivo-revelador. En efecto, lo individual que como tal ya está en lo universal y también en lo particular, asume, considerado en sí y para sí, un aspecto diverso, incluso permaneciendo idéntico a aquello que desde siempre es. El aspecto de la diferencia y de la multiplicidad opuesta a la identidad y a lo uno. Porque lo individual se ubica no sólo como la negación

10 Cfr. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, *W*, 18, I, Dritter Abschnitt. Neuplatoniker. Acerca de la relación Schelling-Plotino cfr. W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Klostermann, Frankfurt 2004[2].

que negándose vuelve a sí – como el color en general que se revela color en el ser al mismo tiempo amarillo y verde y blanco –, pero a la vez como aquella determinación que *no es* otra determinación. Aquel amarillo que no es otro amarillo. En la individualidad en sí y para sí *prevalece* el elemento de la diferencia y también del contraste, no sólo entre los diversos colores, también al interior del mismo, y por lo tanto con el color universal – con el color-no-color.

Concluye Hegel: el concepto se ha escindido en el juicio, en la oposición individual-universal.

Ahora la tarea de Hegel se hace más dura y a la vez más interesante. En el juicio debe mostrarse la unidad, la co-pertenencia de yo-mundo, y sólo en ésta se puede manifestar el ser de lo profundo como superficie. Esto es, que el concepto es al mismo tiempo sujeto y objeto, yo y mundo; que la libertad de cada uno es la libertad de todos, que lo plural no limita la libertad sino que la amplía.

b) El juicio.

Si en el concepto se ha comenzado desde lo uno, en el juicio se comienza desde lo múltiple. No es sólo una cuestión de continuidad discursiva, en cuanto una vez juntos, siguiendo el movimiento lógico del concepto hacia lo individual, es necesario luego trasladarse desde éste para reconstruir el movimiento del juicio. Como veremos, Hegel prepara el terreno para una nueva inversión, a la que seguirá un tercera. En todo esto hay una estrategia precisa: Hegel debe demostrar que en lo individual como tal obra lo universal; que este último es la esencia, *Wesen*, aquello que *permite ser* lo individual, que obra en él. En este discurso estará incluido también el silogismo, que representa un grado ulterior del proceso.

La primera forma de juicio es aquella del ser inmediato. Lo singular como tal es definido por tal o cual carácter, como, por ejemplo, en el juicio: "la mesa es cuadrada". Un juicio positivo, que

tiene su verdad en el juicio negativo, en cuanto la cópula que identifica "mesa" y "cuadrada" dice lo falso si no es inmediatamente corregida por el opuesto que niega esta identidad. Mesa *no es* cuadrada. Mesa es mesa y cuadrada es cuadrada. Así la escisión del juicio se extrema, y ya no es posible hacer otra afirmación que aquella tautológica por la que una cosa es igual sólo a sí misma. Pero en realidad el éxito de esta forma de juicio no sólo es negativa, porque demuestra estar en cada cosa particular algo que sobrepasa la singularidad, para ser advertido por todos y cada uno: la identidad de sí con sí. Esta identidad es ahora el *sujeto verdadero* del juicio, que es definido correctamente "juicio de reflexión". Y es "sujeto" en un sentido doble: ontológico, porque es lo que hace de soporte al ser de cada particular, y al mismo tiempo lógico, porque todo aquello que puede decir (predicar) de un individuo se refiere en última instancia a esta identidad que lo constituye. El juicio de reflexión comporta entonces la inversión de la relación sujeto-predicado: en ello está lo universal – la identidad, lo uno – que funciona como sujeto, y lo individual – lo diverso, lo numeroso – como predicado. Así nuevamente se está en el *Standpunkt* del concepto, en la posición de la deducción de lo múltiple desde lo uno. Pero esta posición no está, sin embargo, en el juicio de reflexión, del todo ganada, porque la cópula dice que uno "es" muchos – ejemplificando, que color "es" rojo, amarillo, verde... – pero el vínculo es accidental. Falta la derivación desde lo uno (desde el color) de lo múltiple (rojo, verde, amarillo...). Esta carencia sin embargo es signo de un "progreso", porque en el juicio la misma escisión pone la exigencia de completarla; exigencia que en el concepto ni siquiera había sido advertida. En el concepto prevalece la exposición por sobre la argumentación. El "que", *hoti*, es "porqué", *dioti*, en el concepto. La labor de la deducción la absuelve el juicio de necesidad, que recoge desde lo uno como género sus múltiples especies. El género no es un *puro* uno, sino un uno determinado, que es tal, *determinado*, por necesidad interior: el color es tal porque es verde, rojo, amarillo... La necesidad del género es la esencia del género. Si ahora ponemos frente a frente concepto y juicio, relevamos fácilmente que el juicio de reflexión corresponde al momento de la universalidad del concepto,

y el juicio de necesidad al momento de la particularidad. Falta todavía el momento de la individualidad. No aquella, claramente, sólo accidental del *Daseinsurteil*, sino la individualidad, también ésta determinada, del concepto. Esto es: aquello que aún falta en la tercera forma de juicio que procede del uno al múltiple, es la prueba inversa. Cuya exigencia el juicio de necesidad nos advierte, porqué, de hecho, si el género es necesario para la especie (porqué color es verde y amarillo y rojo, verde amarillo rojo son color), ésta no lo son menos para el género (porqué verde y amarillo y rojo son color, color es verde y amarillo y rojo...). Pero para no hacer de esta necesaria circularidad una mera petición de principio, es perentorio que la prueba ahora comience desde abajo, desde lo individual y múltiple. Es el juicio del concepto el que entrega esta prueba. Así al precedente vuelco de roles entre individual y universal obrado desde el juicio de reflexión, le sigue otro, inverso, y es que el juicio del concepto tiene como base, como sujeto, nuevamente lo singular. Pero el sujeto de este nuevo juicio, siendo una individualidad no accidental sino determinada, ya no se relaciona al predicado universal accidentalmente, sino según una necesidad. Interna, no externa: una necesidad, por ende, finalística, en la que se expresa la naturaleza misma de la individualidad *omnimodo* determinada. Como es obvio aquí Hegel repropone el círculo aristotélico *physis-telos*. El individuo, está destinado por su *naturaleza* a un *fin*, porque el *fin* determina la *naturaleza*. El *phaneròn* de la Metafísica aristotélica que ha dominado la *episteme* occidental: *próteron enérgheia dynámeós estin* (*Met*., IX, 1049b 5; y XII, 1072a 9).

¿Qué queda en todo lo que no ha sido todavía probado ni deducido? Precisamente la cópula. Lo que une lo universal y lo individual, lo uno y lo múltiple queda resguardado sea por la parte de lo universal (como en el juicio de reflexión y de necesidad) sea por la parte de lo individual (como en el juicio del concepto), pero nunca por la parte que los mantiene unidos. La sucesión de las cuatro formas del juicio muestra justamente la profundización de la mediación, su internación en los términos mismos de la relación predicativa, sujeto y predicado. Falta, no obstante, la mediación del medio, la mediación

de la cópula. Esta parece ser absorbida tanto en lo universal (juicios de reflexión y de necesidad), como en lo individual (juicios del concepto). Aquello que constituye el juicio, la cópula, es una forma vacía. Una presencia ausente. Un enlace sin determinación alguna, sustituible por un mero signo de = [**igualdad, sólo para lectura**]. Si tuviese un contenido propio determinado, dividiría en vez de unir. Y sin embargo esta forma vacía, esta presencia ausente, es lo que opera en el juicio. Es lo que constituye los dos términos de la relación predicativa. Sin la cópula los términos no serían dos, serían uno. La cópula como une, divide – debe dividir. ¿Cómo conciliar esta oposición? Más aún: ¿qué hay detrás de esta oposición?

Es a esta pregunta que responde la doctrina hegeliana del silogismo. La labor es de las más difíciles, porque la cópula no es parte del juicio, es el enjuiciar mismo. Con el silogismo, por tanto, Hegel pretende llevar en el juicio el enjuiciar, *en* el dicho el decir, *en* lo obrado el obrar. El programa sigue siendo aquello delineado en la *Differenz*: "comprender el ser-devenido (*das Gewordensein*) del mundo intelectual y real como un devenir (*ein Werden*), su (= del mundo) ser en cuanto producto (*Produkte*) como un producir (*ein Produzieren*)" (p. 22).

c) El silogismo.

Se ha dicho que el carácter de la cópula es tal que ella no debe tener una consistencia propia o determinada, de lo contrario divide y no unifica. El silogismo, todavía, debe satisfacer la exigencia de determinar la cópula – si quiere ejecutar la tarea de llevar el "medio" a su propio conocimiento, a juicio. El silogismo hace lo siguiente: da a la cópula la determinación de un juicio. Pero, esta cópula (el "medio" del silogismo), si tiene la determinación (el "contenido") de un juicio, ¿de qué forma podrá unificar los extremos (los otros dos juicios)? ¿No lo dividirá en vez de unirlos? No, si su determinación es tal de poder comprender en sí la determinación de los extremos. En resumen: en el silogismo el medio debe funcionar al mismo tiempo

como medio y como extremo; esto es: debe, en cuanto medio, *contener* (mantener unido, y en sí) los extremos.

Para tal fin Hegel modifica radicalmente la lógica del silogismo, transformando la tradicional relación estática de implicación, típica de la mediación silogística –según el esquema formal: I(ndividual) > P(articular) > U(niversal) –, en un movimiento dialéctico, en el que las tres formas de silogismo[11], analizadas en la sección de la Subjetividad, se suceden según su modalidad específica. En dicha sucesión los juicios que forman los silogismos cambian continuamente de rol, y de extremos devienen medio, y de medio extremos. Medio es por ende de vez en vez I, P y U. Y sin embargo no puede decirse plenamente satisfecha la exigencia de determinar la "cópula" (el medio) – sin que además la determinación le impida unificar los extremos. En la sucesión de los silogismos, en efecto, cuando el medio es I no es ya P ni U. Este no está ahora formado por juicios, sino por silogismos: es un silogismo de silogismos – la forma lógica de la que Hegel se sirve para presentar, al término de la *Enciclopedia*, su sistema filosófico[12].

El primer silogismo ex-pone el esquema general de la obra: Lógica, Naturaleza, Espírito. La lógica se hace naturaleza y ésta espíritu. En el devenir, el extremo inicial pasa al centro, y desde éste al otro extremo. Los términos no permanecen separados, fluyen el uno en el otro. Este silogismo es el más pobre, porque si muestra que los tres términos son "idea", y en consecuencia *simul* medios y extremos, sin embargo "su mediación tiene la forma extrínseca del *ir más allá* (*hat die äußerliche Form des Übergehens*)" (§ 575). Que el *Übergehen* sea el verdadero medio – no obstante permanezca fuera del silogismo, a pesar que lo realiza –, significa que al ser los tres

11 Del estar inmediato, de la reflexión y de la necesidad: *WL*, II, pp. 351-401.

12 Cfr. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundisse* (=*Enz*), *W*, Bde. 8-10, III, §§ 575-577, pp. 393-394.Sobre el tema cfr. B. Puntel, *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels*, Bouvier Grundmann, Bonn 1973, pp. 45 ss.

términos – Lógica, Natura, Espíritu – "idea" sólo es un presupuesto de este silogismo, no lo que el silogismo instala. Es decir: porque son "idea" es que ellos pueden *ir más allá* el uno en el otro.

El segundo silogismo se presenta en la forma Naturaleza Espíritu Lógica. El Espíritu como medio demuestra la esencia ideal común de Lógica y Naturaleza. En cuanto Espíritu, en cuanto están juntos, contenidos en el medio del saber (Espíritu es saber, absoluto saber), Lógica y Naturaleza son "idea", y por lo tanto son al mismo tiempo extremos y medio. Este silogismo, sobrepasa (*aufhebt*) al "presupuesto" del primero *poniéndolo*, *demostrándolo*, aún es subjetivo: es el conocimiento que, asimilando a sí los extremos, los consiente para ser términos "medios". El límite de este silogismo es aquél mismo del sistema fichtiano: el sujeto-objeto (la relación Lógica-Naturaleza) sólo permanece subjetiva (meramente espiritual, cognoscitiva). Los extremos no son todavía *en sí y para sí* medios. Lo son *para* el conocer (el espíritu) – el único y verdadero medio.

El tercer silogismo tiene la forma Espíritu Lógica Naturaleza. ¿Qué significa que la Lógica funcione ahora como medio? Significa que ahora la razón se conoce a sí misma – en su objetividad – tanto en el extremo subjetivo del conocer (del espíritu), como en el extremo objetivo de la naturaleza. La razón – el medio – dualizándose en naturaleza y espíritu, en su auto-juicio, hace de sus dos primeros silogismos su manifestación. De manera que el tercer silogismo encierra en sí los primeros dos, es un silogismo de silogismos[13]. Esto ilumina el sentido más profundo de la afirmación final de la *Ciencia de la lógica* según la cual la ciencia es un círculo de círculos. Y también explica el sentido de la mediación como mediación de la mediación.

Pero lo que es más importante de estos §§ finales de la *Enciclopedia* es la plena manifestación de la Lógica – del *Logos* – como

13 Muy oportunamente H. F. Fulda vincula este parágrafo de la *Enciclopedia* al tratamiento del silogismo en la *Ciencia de la lógica: Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Klostermann, Frankfurt/M. 1975[2], pp. 293-294.

actividad. La razón se muestra, *se dice*, *operando*. Su manifestarse es en la forma de los dos silogismos, unidos en el tercero que *diciéndose acaece*. En el tercer silogismo la *Idea* se revela *praxis*. Y esto Hegel no lo dice sólo en el tercer silogismo, también en aquel apéndice a la *Enciclopedia* que es una citación del pasaje de la *Metafísica*, donde Aristóteles afirma, entre otras cosas, que "el pensamiento se piensa a sí mismo al acoger (*katà metàlepsin*) lo pensado: tocando y pensando (*thiggánon kaì voôn*), deviene en efecto pensado, de modo que el pensamiento y lo pensado son idénticos" (XII, 7, 1072b 19-21). Aquí en efecto el pensamiento se transporta a sí mismo a plena evidencia: la "cópula", el "medio", es pensada como pensante. El "vínculo", aquello que con-tiene (= lo que mantiene unido y en sí), con-tiene porque obra. Es el universal verdadero, la razón (*Vernunft*), que en el decirse no disminuye a mero "contenido", no cesa de acaecer, al contrario su acaecer es precisamente el decirse: pensando, y sólo pensando, es pensado. En el silogismo la razón logra hacerse contenido de sí misma, conservando a la vez el propio estatuto de ser aquella forma pura (el "con-tinente": lo que mantiene unido y en sí).

La comprensión de la esencia del silogismo nos permite volver a la *Ciencia de la lógica* y desligarun nudo que es particularmente importante para la comprensión no sólo de la obra y de su coherencia interna, sino de la filosofía de Hegel en su conjunto.

5. La objetividad.

a) Mecanismo y quimismo.

El asunto es éste: las formas del juicio son cuatro, tres en cambio las del silogismo, que culmina con la forma de la necesidad. A esta sigue la sección dedicada a la Objetividad. Es bastante comprensible la importancia que esta sección tiene para nuestro discurso.

Para algunos intérpretes la introducción de esta sección, no

lo suficientemente fundada por Hegel, rompe la continuidad del orden según las categorías de la Lógica[14]. Ciertamente hay una plena correspondencia entre el funcionamiento del juicio y el del silogismo. Y sólo porque no se ve en la Objetividad la cuarta forma del silogismo (el silogismo del concepto – para usar la misma terminología que Hegel utiliza al distinguir las formas del juicio), se puede considerar infundada su incorporación en este lugar de la Lógica. Hegel luego de haber realizado el vuelco de la relación sujeto-predicado en el juicio y en el silogismo de la reflexión, lleva a cabo, como en el juicio del concepto, una segunda inversión en el correspondiente silogismo.

La conclusión del silogismo de la necesidad es la demostración que el uno como tal no sólo es múltiple, sino que es aquel múltiple determinado[15]. En el silogismo disyuntivo – el silogismo en el que domina la forma de la negación – se evidencia que precisamente porque lo universal es aquella determinada determinación y no otra, ni otras, comprende en sí todas las otras. La negación se pliega sobre sí misma, pero niega al mismo tiempo su negación. La flor (universal) es roja (individual) y *no* violeta *ni* margarita, porque es siempre una determinada flor y no otra; pero justamente porque excluye, siendo rosa, de ser violeta y/o margarita, ella, en cuanto flor (universal), es rosa y violeta y margarita. Se concluye que sin la determinación individual, la determinada determinación del individuo, no se atrapa la universalidad. Pero esto trae consigo que al proceso desde lo alto, desde lo uno a los múltiples, de lo universal a los singulares (desde

14 Cfr. John y Ellis McTaggart, *A Commentary on Hegel's Logic*, Russel & Russel, New York 1964, pp. 242-243; Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bouvier Grundmann, Bonn 1976, p. 290. Acerca de la importancia del rol de la Objetividad insiste justamente – aunque siguiendo un camino argumentativo distinto del nuestro – J. van der Meulen, *Hegel. Die gebrochene Mitte*, Hamburg 1958, pp. 94-135. Es oportuno recordar acá una observación justa de Dieter Henrich: "Eine Interpretation der Logik muss ver allem eine Interpretation ihrer Vermittlungsweisen sein. Die letzte und schwierigste Aufgabe ist es, den Zusammenhang dieser Vermittlungsweisen untereinander verständlich zu machen" (*op. cit.*, p. 94, nota 25).

15 Queriendo darnos a entender con una paradoja, podemos decir: el silogismo disyuntivo prueba que es posible deducir incluso la pluma del señor Krug; ¡si no se hace, es porque hay algo más importante e interesante a qué dedicarse!

flor a rosa, margarita, violeta), siga el proceso desde abajo: de los múltiples al uno. Mas los múltiples desde los que debe ser producido lo universal no pueden ser, desde el comienzo, una determinada multiplicidad (como rosa, margarita y violeta), las cuáles de otra manera ya estarían determinadas en su ser, en su universalidad, y la deducción de lo universal desde lo individual sería solamente un juego de ilusiones; deben ser, los múltiples, indeterminados, esto es, pura multiplicidad, inconexa. Hegel reabre el proceso propiamente desde lo individual tomado en su mayor accidental accidentalidad, aquella por la que cada relación le es absolutamente extrínseca. La relación mecánica es esta externalidad. Por ejemplo: que una piedra esté en un prado, en los bordes de un camino o en la cima de un cerro, no depende de su ser piedra, sino de otra cosa, de un tercero, que para ella es de hecho accidental. Pero esta extrañeza, en la que no se considera la piedra aisladamente, sino en un todo, se reduce. Hegel utiliza el ejemplo de la fuerza de gravedad. El centro de atracción por cierto es exterior a la piedra, sin embargo hay algo de la piedra que le permite a la fuerza externa actuar sobre ella. También la piedra, por lo tanto, entra en relación con otra cosa a partir de sí. La relación entre las cosas se hace más profunda, cuando se consideran las substancias en sus elementos constitutivos, que se mantienen unidas o que se disgregan, entrando en relación con otras substancias, en base a las afinidades de su naturaleza y composición. Hegel define esta relación "química", no porque se refiera a una ciencia en particular, sino porque define, como además lo hace el mecanismo, un modo de relacionarse de los entes entre sí (cfr. *WL*, II, pp. 409-410 y 429). Finalmente, la distinción entre relación mecánica y química está hecha *quoad formam* y no *quoad materiam*. Lo mismo puede decirse para la relación teleológica, que ahora pasamos a examinar.

b) El silogismo teleológico.

En el juicio del concepto la sucesión de las formas del juicio – asertorio, problemático, apodíctico – sirve para de-mostrar de qué manera el fin, antes externo al individual sujeto del juicio, finalmente

coincide con la naturaleza misma del individuo. El proceso de "interiorización" del fin es, sin embargo, obra de un tercero, esto es del pensamiento que tiene como objeto el juicio teleológico. Esto se explica claramente: la interiorización del fin al sujeto no puede ser obra del juicio mismo, porque en ello la cópula – es decir, el término medio que obra en el juicio – sigue siendo no tematizada, y por esta razón no comparece: permanece, para usar el lenguaje de *Glauben und Wissen*, *ein Bewußtloses*. La escena cambia tratándose del silogismo. Aquí, como se ha dicho, pensante y pensado, noesis y noema, son uno sólo. Y son uno sólo porque el noema es la noesis misma en su acaecer. Como hacer y en su acaecer el pensamiento dícese: se dice. Son lo mismo el decirse y el hacerse. La mediación es, como tal, mediación de la mediación.

Sigamos de cerca, aunque sea en breves trechos, este movimiento.

Para mostrar de qué forma en el silogismo del concepto el fin se interioriza por medio del fin mismo, que es el medio operante del silogismo, Hegel comienza nuevamente desde el múltiple inconexo y accidental. Lo individual de este silogismo es un puro objeto, acogido junto con otros con el fin de realizar algo. Pero su "estar juntos" les es extraño. Arena, cemento, fierro, y el resto de las cosas necesarias para la construcción de un edificio, se encuentran relacionados sólo en la finalidad de quien construye. En efecto, son tomados en razón de sus características mecánicas y químicas, pero ellas no importan por sí mismas, sino para el diseño de quien pretende construir el edificio. En resumen, cemento y fierro no se unen solos, se mezclan gracias a la mano del hombre. De modo que sus características mecánicas y físicas no valen por sí mismas, sino en relación al fin que una y otra vez se pretende alcanzar. Y el propósito, repitamos, es ajeno a los objetos, es puramente subjetivo.

¿Es verdadera esta manera de considerar las cosas? Es decir, ¿es realista? Es cierto que la partición inicial entre lo subjetivo y lo

objetivo es sólo una abstracción. De hecho no hay meros objetos irreales, lo que hay es un "conjunto" de cosas, relacionadas entre ellas para la consecución de algo. El ambiente en el que vive el hombre es este "conjunto". El fin sólo subjetivo no existe para otra cosa sino que para la consideración abstracta que divide lo que originalmente estaba unido. El fin está siempre incorporado en las cosas, en los objetos. Que nunca son meros "objetos", son siempre *medios para* alguna cosa. Incluso la piedra o el bastón que diviso en la orilla de la calle y que cojo para alejar al perro que se me abalanza, en el momento mismo que mi mirada cae sobre ellos es un instrumento para algo. Desde el comienzo mi mirada – ¡la mirada de quien se siente amenazado, no la mirada de presunto espectador desinteresado! – hace instrumento el objeto que ve. Pero este ejemplo también describe sólo parcialmente la "realidad". Describe el caso particular, excepcional de un peligro imprevisto. En la habitual vida cotidiana, todos los objetos están ya predispuesto al fin: son "instrumentos". Es decir: no es la mirada subjetiva la que los hace "medios" para un fin, sino que su "ser-medio" condiciona la mirada. Si para clavar en el muro un clavo se emplear, a falta de un martillo, el taco del zapato, es porque el zapato se usa como martillo. Así, en nuestro mundo nunca encontramos simples objetos, siempre encontramos objetos para algo, "medios". Y si usamos estos "medios" para fines impropios (como vemos en el ejemplo del taco del zapato), esto no quita que el fin incorporado en el medio tenga una mayor estabilidad que la "finalidad subjetiva" (*id est*: "accidental"). "El instrumento – escribe Hegel – se conserva cuando pasan y son olvidados los goces inmediatos" (*WL*, II, p. 453).

El mundo objetivo, por lo tanto, no está constituido por objetos aislados que son reunidos por una voluntad exterior; el mundo objetivo es una totalidad coordinada de medios, en la cual los "objetos" son de vez en vez medios y fines. Lo que por alguna cosa es medio, es fin por otra. No sólo: el medio, justamente porque sirve para alcanzar un fin, es él mismo propósito para el fin, que sin el medio no podría ser realizado. Es esta teleología objetiva, incorporada en los objetos, lo que permite a Hegel decir que la verdad del mecanismo

y del quimismo es la teleología (*WL*, II, p. 444). Es aquí donde en efecto encuentra su perfecta conclusión la confutación hegeliana del "sujeto-objeto" fichtiano: el fin, lo "subjetivo", no acontece en el objeto, pertenece a él desde el inicio. *Descubrir en el mundo objetivo la presencia del sujeto es lo que verdaderamente garantiza la objetividad del obrar subjetivo. La reflexión filosófica no hace sino mostrar, hacer evidente la conexión estructural del mundo que es al mismo tiempo sujeto y objeto, fin e instrumento, ideal y real*. Pero este "mostrar" *no sólo es analítico*, es *a la vez analítico y sintético*. Mostrar es de-mostrar porque aquello que se extrae desde lo profundo lo ex-plica, lo des-pliega, lo desarrolla. Para volver a la terminología de Hölderlin del fragmento *Urteil und Sein*, llevar el Ser al Juicio, ex-plicar la Identidad absoluta en la identidad plural yo-mundo, significa realizar el Ser, actuarlo. El ser puro sin distinción alguna es pura potencia, que se realiza solamente en el acto. Pero digámoslo con las palabras de Hegel:

> La fuerza del espíritu es grande sólo cuanto lo es su externalización (*ihre Äusserung*), su profundidad profunda sólo cuanto, en su desplegarse (*in seiner Auslegung*), osa expandirse y perderse. (*PhäG*, p. 15; it. I,8).

6. La vida.

El mostrar que es de-mostrar, el análisis que es al mismo tiempo síntesis, confirma el carácter específico de la Lógica hegeliana que es a la vez *Erinnerung* y *construcción*, como ya se ha dicho. Por tanto el pasaje sucesivo, expuesto en la *Ciencia de la lógica*, desde la Objetividad a la Vida es del todo legítimo, e incluso obvio. La Vida precede y junto con ello sigue la Objetividad según el "método" (*hodós*: la "via") indicado por Hegel desde la Introducción, por lo que el avance es un retroceso en el fundamento, a lo originario y a lo verdadero. La Vida es la manifestación plena de la teleología realizada, porque cada momento particular e individual suyo está en

función de la totalidad de lo viviente, y viceversa. Sin embargo aquí queda insinuada una duda. La duda que este "método", que conduce desde la superficie al fondo y luego nuevamente desde el fondo a la superficie – método que caracteriza no sólo la *Lógica*, sino también la *Fenomenología* –, oculte un engaño. Es posible – al menos posible – que en el retroceder desde la superficie al fondo se atribuya a éste lo que se encuentra en la superficie. Sacando, siquiera, al fondo algún carácter particular que se atribuye exclusivamente a la superficie, y esto con el fin que no se pierda para el análisis la "síntesis", para el *Erinnerung* la construcción. La duda, o mejor la sospecha que lo denunciado ocurra, surge en diversas ocasiones durante la lectura de las páginas de Hegel, y particularmente de las más conocidas y discutidas, como, aunque es sólo un ejemplo entre varios, aquellas de la *Fenomenología del espíritu* que "narran" el nacimiento de la autoconciencia espiritual de la vida.

Luego de la descripción de la Vida, o mundo orgánico, como un flujo incesante de figuras que en su propio nacer se disuelven, y disolviéndose resurgen, sin que las diferencias logren alguna vez estabilizarse, el surgir de la autoconciencia – esto es de una universalidad estable, o género – se explica sólo sobre la base del presupuesto que la vida apunta a algo distinto de lo que ella es, a la autoconciencia (cfr. *PhäG*, pp. 135-140). Aquí el *demonstrandum* es asumido como base de la demostración. No es una salida; es un círculo vicioso.

En la *Ciencia de la lógica*, en las páginas donde se explica el "método" circular de su dialéctica, Hegel dice luego que no hay razón para impresionarse si en la universalidad abstracta y simple del inicio está contenida la totalidad (*WL*, II, p. 554), porque como la Doctrina del concepto demuestra, lo abstracto contiene en sí esta negación (de lo distinto de sí, de lo concreto) que lo determina, ligándolo a aquello mismo que niega. Lo que no es cierto, sí ciertísimo – pero solamente porque lo universal (lo abstracto), como se ha visto precedentemente, se considera desde la perspectiva de lo particular (de lo otro negado,

de lo concreto). Lo simple, que no es lo mismo que lo abstracto (lo abstracto es lo simple considerado desde la perspectiva de lo múltiple concreto), contiene – mantiene-reunido – en sí el todo múltiple, pero, como indistinto, y por ende no es el todo múltiple. Para que desde lo Simple (desde el *hen* de la I hipótesis del *Parménides*, 137c ss.) se pase a la totalidad desplegada de lo múltiple (al*hèn ho ésti* de la secunda hipótesis del *Parmenides*: 142b ss), es necesario que en lo Simple exista "el impulso (*Trieb*) para avanzar" (*WL*, II, p. 555). Pero, si no se quiere reducir el Simple-Uno al Uno-Múltiple, junto con el "impulso" es necesario afirmar la presencia de su contrario. En resumen, no se niega el impulso, se niega la necesidad de su explicación. El acto de voluntad que hemos encontrado al inicio de la Lógica, necesario para colmar el "salto" entre el saber absoluto de la *Fenomenología* y el ser carente de alguna determinación del inicio de la *Ciencia de la lógica* resulta "arbitrario", es decir: no explicado y no explicable – como al comienzo, así también al final de la *Lógica*.

Pero, si el desplegarse del Uno en el mundo no es una necesidad, sino una posibilidad, entonces no puede negarse que el *fondo* mantenga un "en sí", un remanente, un residuo no solucionado en el "para sí", una dimensión que se sustrae al saber. El problema ya no es el de realizar la conjunción entre sujeto y objeto, Yo y Nosotros, Yo y Mundo. El problema es más amplio: la realidad es más profunda que el mundo. Profundidad y superficie permanecen divididos.

Conclusión.

En las espaldas de Hegel vuelve a aparecer la figura de Kant, el filósofo de la escisión, con demasiada facilidad acusado de subjetivismo, psicologismo, fenomenalismo. Es difícil, hoy, no compartir el juicio de Heidegger; aquellos que se pretenden herederos y superadores del filósofo de Könisberg – Fichte, Schelling y Hegel – no lo superaron en absoluto, sólo lo orbitaron.[16]

16 M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, Niemeyer, Tübingen 1975², p. 45.

Con otros nombres y en otras formas reaparece 'la cosa en sí' – con demasiada facilidad condenada como *caput mortum* de la filosofía. Reaparece, ¿en quién? No llamo a comparecer, ahora, al tantas veces citado Hölderlin, ni a Schelling. Evoco aquí, cerrando el discurso, aquella página – acaso la más densa e intensa de toda la *Fenomenología* –, en la que Hegel, - 'comentando' el *Edipo* sofocleo, nombra, revelándola, la verdadera naturaleza de lo Profundo: *die lichtscheue Macht*, la potencia que aborrece la luz, aquella potencia que ultraja la conciencia haciéndose enemiga, y que es la conciencia misma, su inconsciente.[17]

Lo Profundo, el Inconsciente – más allá de toda lógica, orden, sintaxis. Más allá de todo lenguaje. Más allá *del* lenguaje.

Hegel nos obliga a mirar más allá de Hegel: a mirar las penurias de nuestro presente, a la impotencia de nuestro saber.

La eterna actualidad del gran pensador.

17 Cfr. *PhäG*, pp. 335-336. El concepto reaparece en *WL*, donde habla de la esencia de lo que es porque es, de lo necesario que coincide con lo simplemente accidental: "Dieses Wesem ist das *Lichtscheue*" (II, pp. 216 s.)

A MODO DE EPÍLOGO: TOTALIDAD, LÍMITES Y MILITANCIA.

Ángelo Narváez León & Roberto Vargas
Centro de Estudios Hegelianos de Valparaíso

No es difícil darse cuenta, por lo demás,
de que vivimos en tiempos de gestación y
de transición hacia una nueva época.
El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí
y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado,
entregándose a la tarea de su propia transformación.
El espíritu, ciertamente, no pertenece nunca quieto,
sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo.

G. W. F. Hegel. *Fenomenología del espíritu.*

¿Por qué volver sobre Hegel? Si volvemos sobre Hegel, ¿a qué Hegel volvemos? ¿Volvemos sobre Hegel, o lo traemos mediante la proyección de construir presente? La actualidad de Hegel no estriba en un eterno retorno de nuestras dudas e inquietudes sobre las palabras ya dichas en su propia actualidad y contexto; no, la actualidad de la filosofía estriba en la radicalidad y potencia con la cual la juzgamos y transformamos en nuestro presente; la filosofía, el saber, la historia, no son sucesos acumulativos que sumándose uno sobre otro crean una ilusión de sucesión real. La filosofía, cuando es histórica, está determinada por nuestro constante ejercicio teórico y práctico que, poniéndola a prueba en cada instancia de presente,

implica una actualidad real de sus dimensiones, de modo tal que lo que asumimos como pasado no es más que nuestra afirmación transformadora en el presente. El presente, tanto como el pasado, es una construcción práctica: ambos aparecen en el discurso abstracto como limitaciones finales de estratos de realidad, como fines en sí mismos inamovibles desde cualesquiera que juzguemos son las condiciones de transformación y trascendencia de esos mismos límites. Desde esta perspectiva, Hegel, tal como hemos visto en las páginas precedentes y veremos a continuación, nos pone a prueba –y, por supuesto, nosotros lo hemos puesto a prueba a él.

La historiografía dogmática, por ejemplo, al igual que los esbirros ideológicos de las circunstancias históricas, nos ha enseñado una y otra vez que la *historia* acaba constantemente en una vorágine de agotamiento de la actividad y la productividad, siempre a la espera de la constatación verificable de la imposibilidad de trascender el autocumplimiento de la profecía del acabamiento cuantitativo de sí. La imposibilidad ideológica de una trascendencia proyectiva y deliberada es el cáliz del cual bebe y se nutre la historiografía dogmática[1]. No parece nada nuevo decir una y otra vez, con el ahínco eterno de la glorificación del presente eterno, que somos frágiles espectadores del *fin* de la historia, incompetentes creatividades del *fin* del arte o burócratas comentadores del *fin* de la filosofía, como si cada época asistiese inexorablemente a la constatación inmóvil del *fin* de los tiempos. Si, cabizbajos, nos dejamos constituir por las exterioridades formales de la historiografía dogmática, como la medición planimétrica de los espacios, la sucesión homogénea de las temporalidades, la medición sumatoria y acumulativa de los sucesos *históricos*, la constatación de límites formales en la actividad y productividad humanas, etcétera, ningún sentido además del

1 En este sentido escribía su crítica Herbert Marcuse en *One-Dimensional Man* al plantear que, "['trascender' y 'trascendente'] designan tendencias en la teoría y en la práctica que, en una sociedad dada, 'disparan' el universo establecido del razonamiento y la acción hacia sus alternativas históricas (posibilidades reales)." Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Seix Barral, Barcelona, 1969, p. 21, n. 1.

meramente reproductivo, aquella eterna teatralización escénica de la obviedad y la repetividad ontológicas, tendría la persistencia procedimental de la escritura y el diálogo: bastaría con la amabilidad de la aseveración o la terquedad de la negación para dar cuenta de la comprensión o incomprensión de una realidad histórica culminada que, en definitiva, nunca nos pertenecería. Cada palabra que escribimos no es más que la constatación de una radical oposición a la quietud y repetitividad de la historia, una constante afirmación de las transformaciones que el hombre hace de sí con ella. Bien podríamos volver una y otra vez armados de múltiples y diversos paradigmas epistemológicos, con la ayuda de una pluralidad formalmente creciente de prismas metodológicos y con la determinación firme y segura de un saber cada vez más acabado sobre la subjetividad que constituye la reflexión en torno y sobre las pluriformes posibilidades de una finalidad última de la realidad individual extendida, como una sumatoria que abstrae de su objeto y sólo procura la fiabilidad de la constitución de la subjetividad, hasta la construcción de una historia en la cual son subsumidas las realidades particulares en razón de una universalidad determinada.

Si la historia es un libro abierto, la historiografía, la epistemología, la hermenéutica y la metodología abstractamente formales no tienen por finalidad otro esfuerzo que el constatar la posibilidad del sujeto para aprehender siquiera una página aislada; y, si la historia es un libro y el sujeto no es más que la constatación de la aprehensibilidad de una página particular, ¿no debiesen ser todas las páginas iguales? Ciertamente. Una página no es sino el *comienzo* y *fin* de algo, y la diferenciación específica de una página respecto de otra no es más que el modo y circunstancia mediante la cual una página diferente culmina: los títulos de estas páginas son, efectivamente, interminables y sólo hace falta buscar la página que más nos acomode para dar cuenta de su finalidad e intitulación aparentemente igualitarias. Pero, la igualdad es una dimensión perversa en la historia, al menos la igualdad como fundamento de la diversidad abstrayendo de la concreta y efectiva diferenciación

de la subjetividad respecto de sí y de otro. Esta es la crítica fundamental que será proferida desde la pluma hegeliana contra la metafísica precedente y los intentos, aun cuando trascendentales en el sentido expuesto por Marcuse, incompetentes para una efectiva transformación de la realidad: si tomamos la palabra abstracta no nos es difícil acusar a Hegel de haber autocumplido su profecía del *fin* de la filosofía, pero la palabra abstracta yerra al introducir esta proclama velada a la comprensión de su propia ideología en el puesto planimétrico de la *finalidad*. Si asumimos la historia, ahora en este sentido, como un plexo de dimensiones espacio-temporales divergentes y convergentes, la constatación de una finalidad es la construcción de la posibilidad de trascendencia de sí en un proyecto de transformación de la realidad como totalidad y no como diferencias fundadas en principios identitarios. Esta es la razón por la cual Merleau-Ponty ha señalado que, "[…] por primera vez desde Hegel, la filosofía militante reflexiona, no ya sobre la subjetividad, sino sobre la intersubjetividad."[2] O, dicho en otros términos, el fin no es una limitación, sino el límite –*Grenze*, término tan caro a Hegel– que nos permite la proyección práctica, intersubjetiva.

Pero, volvamos sobre la *finalidad* de la filosofía. No es descabellado leer la sentencia de Merleau-Ponty como una constatación del fin de las filosofías de la subjetividad –y la objetividad, ciertamente– en virtud del surgimiento de la filosofía de la intersubjetividad, que adquiere su efectivo roce de concreción y efectividad con la noción de militancia. La ya pedante y porfiada discusión en torno a la defensa hegeliana del "Estado" prusiano de la segunda mitad del siglo XIX tiene por fundamento justamente la identificación del quiebre ontológico que significa la radicalidad de la filosofía en Hegel: muchos filósofos del siglo XX –y no pocos del novísimo siglo XXI, ciertamente también– han errado al identificar exclusivamente la filosofía de Hegel como la última de las metafísicas europeas, pero yerran en su exclusividad, no en

2 Merleau-Ponty, M. "Marxisme et Philosophie", en *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 152-165, p. 165.

su identificación. Efectivamente podemos decir que en Hegel se encuentra el decurso del *fin* de la metafísica clásica europea, pero sólo a condición de agregar que es a la vez el surgimiento de la ontología militante. Desde Rudolf Haym y Friedrich Wilhelm IV, mediante la actividad de testaferros y pregoneros filosóficos de la Restauración, hasta Louis Althusser, por ejemplo, proferir públicamente el *fin* de la filosofía hegeliana ha sido un provechoso y continuo proyecto contra la militancia: siempre es preferible para el discurso abstracto la confrontación a pulso estimando al adversario, *nämlich*, *als toten Hund*[3]. La militancia implica la contrariedad y la contradicción, la teoría y la práctica radical, la constitución de una totalidad concreta de la realidad que sólo es tal en virtud de la necesaria transformación de ella, es *Praxis* en tanto la entendemos como acción y transformación del mundo objetual: la militancia implica siempre la necesidad del riesgo en su exteriorización. Tomemos por unos segundos la palabra, pertinentemente acidiosa, de Pierre Macherey en torno a la filosofía de Spinoza:

> La doctrina spinozista, […] Expone el punto de vista de un solitario, de un reprobado, de un rebelde, y se transmite de boca en boca. Si fuera enseñada, correría el riesgo de entrar en contradicción consigo misma, por aceptar tener un lugar en el mecanismo de opresión material e intelectual que subordina todo al punto de vista de la imaginación. La filosofía suprime el temor e ignora la obediencia; no puede entonces ser enseñada públicamente.[4]

¡Qué favor hace Macherey a la filosofía de Spinoza! Macherey hace no sólo de la filosofía spinozista, sino de todas aquellas que el discurso abstracto considera "rebeldes", una vuelta al *fin* de la filosofía militante y un regreso estrepitoso a todas las formas de *soliloquios* e *itinerarios*, el despojo de la exteriorización, la clausura de la publicidad

3 Cf. MEW, Dietz Verlag, Berlin/DDR, 1968 ff. Band 23, "Das Kapital", Bd. I, S. 27.

4 Macherey, Pierre. Hegel o Spinoza, Tinta Limón, Bs. As. 2006, p. 23.

del pensamiento y la razón, el piso firme de la seguridad instrumental del conocer, el cálido cobijo del ensimismamiento y el extremo temor al yerro: esto es justamente aquello aplaudido por el autor de *Hegel o Spinoza*, como si las palabras de Hegel en la *Introducción* de la *Fenomenología del espíritu* no consistieran más que en sonidos evanescentes y letras curiosamente revueltas con casuales destinos. El cinismo racional que Macherey deposita en la filosofía de Spinoza es la inefectividad de la transformación histórica, la incompetencia de la reflexión abstracta ante la totalidad concreta, el temor a ensuciarse las manos. Si en un momento histórico determinado la institucionalidad en la cual se enseña y transmite la filosofía y el saber en general se constituye como un "mecanismo de opresión material e intelectual", no es tarea de la filosofía militante aceptar sumisamente la reprobación y exigir de sí el asilamiento reflexivo. La comprensión que nos permite la filosofía de Hegel de la institucionalidad como una dinámica nodal de convergencias y divergencias que constituyen dimensiones espaciales y temporales a las cuales damos nombres referenciales como Estado, Nación, Universidad, etcétera, nos insta a la transformación de la realidad como totalidad concreta desde su propia constitución sin esperar un esfuerzo de salvataje exterior a la misma complejidad de determinaciones que constituye la realidad. La Universidad, específicamente la *Universität Heidelberg* contra la cual dispara Macherey, no es un espacio al cual el saber accede, ni es una identificación formal de relaciones directas con la construcción del saber, Universidad y construcción de conocimiento carecen de sinonimia en la misma medida que la relación entre ambas es la constitución misma del conflicto.

Esta relación que, siguiendo a Hegel, podemos llamar nodal, está en permanente conflicto contra la quietud de sí, las tensiones constituyentes de las relaciones convergentes y divergentes no se reducen a la imposición de los mecanismos de opresión material e intelectual, pues una relación nodal implica necesariamente el conflicto desde su exigencia de transformación cualitativa, y desde la pasividad el conflicto no se constituye, sino que se escabulle y los

mecanismos se imponen con la mayor de las naturalidades. Desde esta perspectiva, lo que Macherey plantea es efectivamente una supresión del conflicto y la constitución de las relaciones cualitativas en virtud de una malograda defensa de la subjetividad aislada y reflexiva propia de la palabra abstracta. Las relaciones, o el conflicto nodal, son siempre una convergencia divergente y una divergencia convergente, pues la dialéctica de la totalidad concreta no es la sumatoria silogística de los términos antitéticos y una resolución sintética, sino la proyección del conflicto[5]. Esta proyección se reviste de carne en su exteriorización, crece, emerge y se va configurando sintomáticamente, para utilizar los términos de Hegel en la *Fenomenología del espíritu*[6]; en esta proyección el conflicto de las relaciones de torna militante, político, ideológico, histórico. El conflicto nodal no es la constitución de una relación resoluta, sino la destrucción de la tripartición formal de las palabras abstractas del silogismo: es la conflictividad ontológica de la mediación evanescente[7]: es la *Praxis*.

La evanescencia en los conflictos nodales no está transida de debilidad o caracterizada por la noción de un camino pasajero que se

5 Siempre es provechoso leer una y otra vez este pequeño y olvidado pasaje de la *Ciencia de la lógica*: "En este punto de repliegue del método, el recorrido del conocer vuelve al mismo tiempo a sí mismo. Esta negatividad, en tanto contradicción que se elimina, es el *restablecimiento* de la *primera inmediación*, de la simple universalidad; en efecto, es de inmediato lo otro de lo otro, lo negativo de lo negativo, es decir, lo *positivo*, lo *idéntico*, lo *universal*. Este *segundo* inmediato, si en general se quiere *contar*, resulta en todo el recorrido el *tercero*, con respecto al primer inmediato y a lo mediato. Sin embargo, es también el tercero con respecto al primer negativo, o sea al negativo formal, y respecto a la negatividad absoluta, o sea el segundo negativo. Dado que ahora aquel primer negativo es ya el segundo término, el término contado como *tercero* puede ser también contado como el *cuarto*, y la forma abstracta puede considerarse, en lugar de una *forma triple*, como una *forma cuádruple*. Lo negativo, o sea la *diferencia*, se halla contado como una duplicidad. –El tercero, o sea el cuarto, es en general la unidad del primero y del segundo momento de lo inmediato y lo mediato. –Que sea esta *unidad*, como también que toda la forma del método sea una *triplicidad*, es por cierto sólo el lado superficial, extrínseco de la manera del conocer." Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*. Solar/Hachette, Bs. As. 1968, p. 735.

6 Cf. Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. FCE, Bs. As., 2007, p. 12.

7 Cf. Žižek, Slavoj. *For they know not what they do. Enjoyment as a political factor*. Verso, London & New York, 2008, p. 179 ss.

viene a la memoria por la constatación de la terminología, sino que constituye la grandeza del conflicto en cuanto ésta es referida a las circunstancias políticas, ideológicas, sociales e históricas; es decir, la grandeza de la constitución de los conflictos estriba en la radicalidad con la cual el hombre se mantiene firme en la negatividad de sí mismo y la negatividad de la otredad en conflicto. Siguiendo los términos de Hegel, la inmediatez de las circunstancias políticas, ideológicas, sociales e históricas es la constitución de múltiples determinaciones que dirimen la realidad de lo concreto, pero el desenvolvimiento racional, transformador y conflictivo del sujeto que concretiza y efectúa la historia en espacialidades y temporalidades determinadas se evidencia como una duplicación de la negatividad y su consistencia en la firmeza de sí en el cambio: esta es la conflictividad de la negatividad de la razón consigo misma, pues la construcción creativa y transformadora de la realidad es la concreción del conflicto en todas sus dimensiones y planos, razón por la cual la militancia necesita de sí, a partir de lo concreto inmediato, desenvolverse en diálogos, instituciones, marginalidades, legalidades e ilegalidades, afirmaciones y proyecciones del presente: el carácter militante de la filosofía radica en la subversión conflictiva de la duplicación de la negatividad frente a lo concreto, y su realización efectiva estriba en el trascender las limitaciones comprendiéndolas como límites, es decir, constituyendo la mismidad de la negatividad como un constante ir más allá de sí en el cual se arriesga no sólo el tener o no tener razón, el aplauso o el desprecio, sino la totalidad concreta, la militancia de la afirmación. La totalidad concreta es la confrontación práctica de los proyectos afirmativos, pero los supuestos metafísicos que las teorías y prácticas de la subjetividad constituyen como limitaciones insoslayables del hombre en su afirmación militante y concreta –como el egoísmo, la falta y el deseo, la incomunicación absoluta, y la singularidad fragmentada– funcionan como fundamentos imposibilitantes de la transformación del mundo objetual, proyectando al vacío, a la carencia de sentido y realidad, cualquier proyecto revolucionario.

Por ello pensar desde la totalidad concreta es, en definitiva,

pensar desde la acción. Marx nos ha enseñado que la *transformación* del mundo es la condición de una interpretación correcta y efectiva, y que en cierta medida, la interpretación es una transformación de la realidad que comprende una acción política y no tan sólo teórica. La praxis afirmativa expresa la acción como condición del conocimiento, y el conocimiento como condición de la acción. Ambos, desde su especificidad y autonomía relativas, se encuentran al interior de un mismo movimiento, el movimiento de la realidad, que es aprehendido por medio del pensamiento, pero que es transformado por medio de la acción. Considerar que la praxis ocupa un lugar central como categoría, es una revolución en filosofía. Puesto que ésta dejaría de considerar la praxis como una reflexión interna, y la ubicaría en el proceso mismo de construcción y transformación de la realidad. Allí estriba la ruptura de la filosofía de la praxis con la concepción clásica de la filosofía, al insertarse como teoría militante *en* la praxis, dándose así una "nueva práctica de la filosofía… como crítica, gnoseología, conciencia de la praxis y autocrítica, indispensables para la transformación efectiva de la realidad… que sin pretender convertirse en un supersaber, 'ciencia de las ciencias' o 'concepción del mundo' por encima de las ciencias, o en un sistema totalizante en el que todo encontraría su lugar, y al que las ciencias –como exige la filosofía especulativa– tendrían que rendirle pleitesía."[8] No hay pleitesía alguna, el saber se pone en juego a cada momento, en cada presente desde cada pasado: el saber no sólo se construye, sino que se disputa, defiende e impone desde todos los planos de la totalidad. El saber se construye y disputa en cada espacialidad, en cada temporalidad, en toda circunstancia histórica, en toda disposición afectiva: se lucha como intersubjetividad militante, en la Universidad –sí, *monsieur* Macherey– y en la marginalidad, en el estudio y en el amor, en las letras y en la palabra, en los libros y en las calles. En el pensamiento el fruto del trabajo realizado por el científico es *la realidad conocida,* lo real existente como punto de partida de toda investigación, en cambio, la realidad social conocida es el punto de

8 Cfr. Sánchez Vázquez, Adolfo. "Balance de la filosofía de la praxis", en *Filosofía de la Praxis*, Siglo Veintiuno Editores, México, 2003, p. 52-58.

llegada, a la cual sólo se llega una vez que se avanzó hacia la totalidad concreta histórica, explicada, como conocimiento que adquirimos al finalizar el estudio de la realidad, es la multiplicidad de categorías ordenadas en una totalidad, que no se encuentra atravesada por una neutralidad, como tampoco los están las hipótesis que se plantean al inicio de la investigación. El saber nunca es neutro, está siempre transido de ideologías, éticas, procesos, memorias, clases: historia, aun nos gusta decir a algunos.

Habría que terminar éstas páginas, no sólo las propias, sino aquellas que se enmarcan dentro de este proyecto, aludiendo a un famoso pasaje del *Galileo* de Bertolt Brecht: pues no se trata de tener la palabra, sino de cederla, ofrecerla, regalarla y cuidarla, pero por sobre todo, disputarla con un radical sentido de trascendencia de la realidad. Así como hemos *presentado* la palabra de Hegel, la de Marx, la de Sánchez Vázquez e incluso la de Macherey, también hemos ofrecido la de Merleau-Ponty y Marcuse: estas *presentaciones*, construcciones de presente sólo son tales cuando se comprende el *discurso* como algo más que *discurso*, la palabra como trascendiéndose a sí misma desde sus pasados. Los límites, la historia, la memoria… el presente, son la constante lucha por la conservación y la transformación, si la realidad debe ser transformada como totalidad en todos sus planos y dimensiones, el discurso debe ser disputado en todos sus planos, la palabra debe ser puesta en riesgo en cada instancia, sólo así la militancia pone de sí como realidad el riesgo en la transformación, sólo así el límite no es una *limitación* sino la constitución de los puntos suspensivos del presente nodal que construimos con Hegel, Marx, Merleau-Ponty… y Brecht:

> *El pequeño monje*. — ¿Y usted no cree que la verdad, si es tal, se impone también sin nosotros?
> *Galilei*. — No, no y no. Se impone tanta verdad en la medida en que nosotros la impongamos.[9]

9 Brecht, Bertolt. *Galileo Galilei*. Ediciones Losange, Bs. As., 1956, p. 48.

DE LOS AUTORES

RICARDO ESPINOZA LOLAS es Doctor en Filosofía por la Unversidad Autónoma de Madrid. Actualmente se desempeña como Director del Programa de Posgrado de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, casa de estudios donde imparte la cátedra Historia de la Filosofía Contemporánea.
E-mail: respinoz@ucv.cl

JORGE EDUARDO FERNÁNDEZ es Doctor en Filosofía por la Universidad del Salvador. Actualmente se desempeña como Profesor ordinario de la Universidad Nacional de San Martín.
E-mail: jorgeedufer@fibertel.com.ar

ANGELO NARVÁEZ es Licenciado en Filosofía y Profesor de Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Actualmente cursando estudios de postgrado en la misma Universidad. Secretario General del Centro de Estudios Hegelianos de Valparaíso.
E- mail: angelo.narvaez.l@gmail.com

JOSÉ MARÍA RIPALDA es Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente se desempeña como profesor en la Universidad Nacional de Educación a Distancia, a cargo de la cátedra Historia de la Filosofía IV.
E-mail: josemariaripalda@gmail.com

VOLKER RÜHLE es Doctor en Filosofía por la Universidad de Munich. Ha sido profesor de variadas universidades europeas. Dentro de sus textos encontramos ensayos sobre Kant, Hegel, Hölderlin y César Vallejo.
E-mail: vruehle@t-online.de

VICENTE SERRANO es Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente se desempeña como Académico del Instituto de Filosofía y Estudios Educacionales de la Universidad Austral de Chile.
E-mail: Vicente.serrano.marin@gmail.com

ROBERTO VARGAS es Licenciado en Filosofía y Profesor de Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Actualmente cursando estudios de postgrado en la misma Universidad. Secretario de Docencia del Centro de Estudios Hegelianos de Valparaíso.
E-mail: robertovmu@gmail.com

PATRICE VERMEREN es Doctor en Filosofía, profesor y Director del Departamento de Filosofía de la Universidad Paris VIII Saint-Denis. Entre los años 2004 y 2008 se desempeñó como Director del Centro Franco-Argentino de Altos Estudios de la Universidad de Buenos Aires.
E-mail: vermeren.patrice@gmail.com

VINCENZO VITIELLO, Filósofo Italiano que se ha dedicado al estudio de pensadores alemanes, tales como Hegel, Nietzsche, Heidegger, entre otros. Actualmente se desempeña como profesor en la Università Vita-Salute San Raffaele di Milano Dentro de su amplio trabajo, encontramos la colaboración con la Maestría en Filosofía de la Cultura de la Universidad Nacional de General San Martin.
E-mail: witiello@libero.it